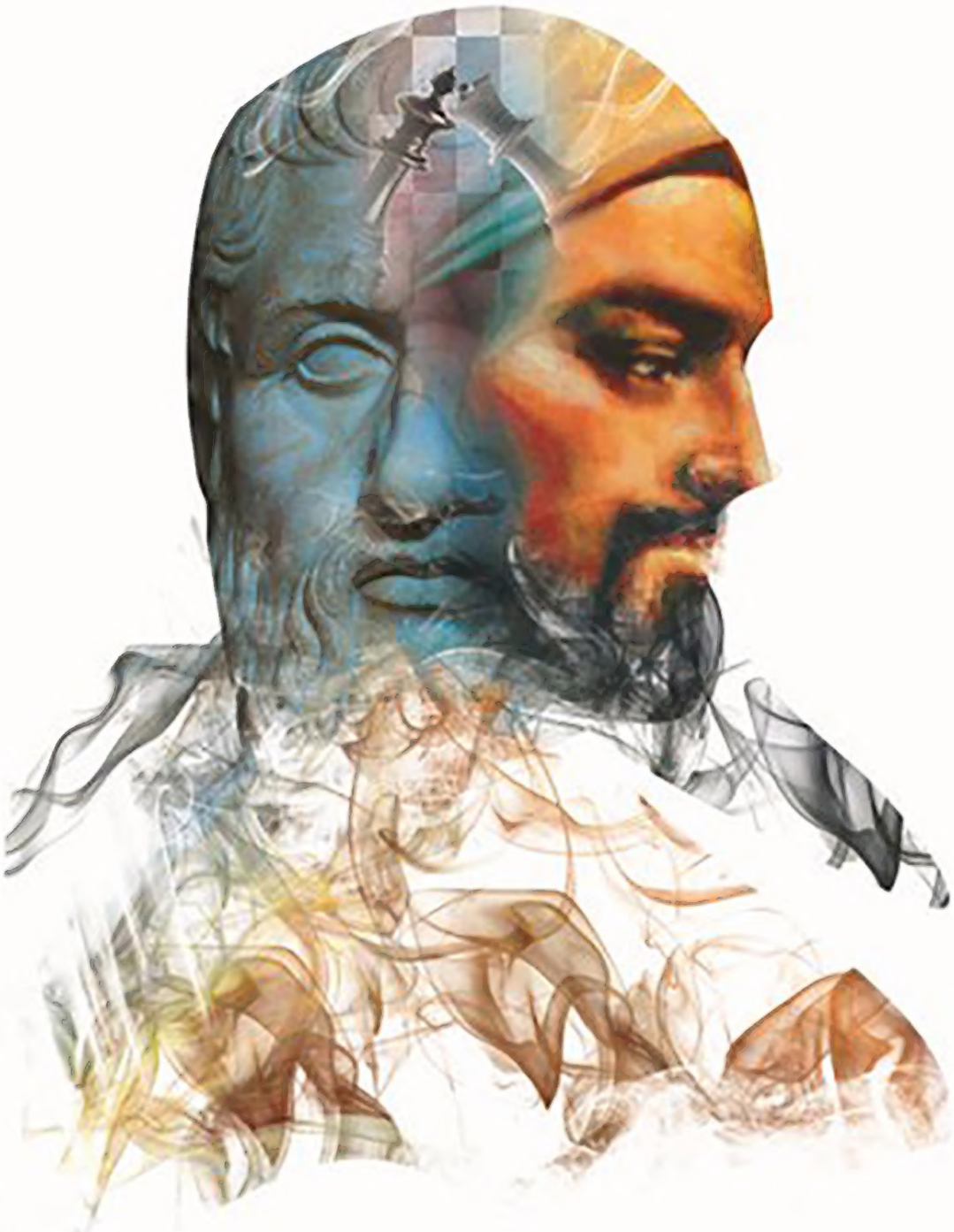
د. مصطفى النشار

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون



روابط rawabt

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية، إدارة الشئون الفنية

النشار، مصطفى
تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون
روابط للنشر والتوزيع
17 × 24 سم
تدمك: 9789776543195
رقم الإيداع: 8283/2017
1 ـ السياسة ـ فلسفة
2 ـ السياسة ـ نظريات
أ ـ العنوان

دار النشـــــر: روابط للنشر والتوزيع
عنوان الكتاب: تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون
الـــكـــاتـــب: مصطفى النشار
رقـــم الطبعة: الأولى
تـاريـخ الطبع: 2017

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر

ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئيًا، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

روابط للنشر وتقنية المعلومات
19 حسن أفلاطون ـ بجوار مستشفى عبد القادر فهمى
أرض الجولف ـ مصر الجديدة
تليفون: 20224178673
info@rawabtonline.com
www.rawabtonline.com

تطور الفلسفة السياسية

من صولون حتى ابن خلدون

دكتور

مصطفى النشار

rawabi روابط
للنشر والتقنية المعلومات
For Publishing & Information Technology

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com
رابط بديل

الإهداء

إلى تلاميذى...

من طلاب جامعة القاهرة بالخرطوم فى أواخر السبعينات
وأوائل الثمانينات أينما كانوا.

فقد كتبت لهم هذه الصفحات فاشتعلوا بها حماسًا وحبًا للمعرفة

فجعلونى مثلهم من محبى الفلسفة السياسية.

المحتويات

الإهداء 5

تصدير 13

فصل تمهيدى: التعريف بالفلسفة السياسية

أولًا: تعريف الفلسفة السياسية 19

ثانيًا: الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية 20

ثالثًا: كيفية نشأة الفلسفة السياسية 23

رابعًا: ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية 25

الباب الأول: الفكر السياسى اليونانى

الفصل الأول: الفكر السياسى السابق على أفلاطون 31

أولًا: صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى 33

ثانيًا: فلسفة السوفسطائيين السياسية 38

ثالثًا: فلسفة سقراط السياسية 43

الفصل الثانى: الفلسفة السياسية عند أفلاطون 47

تمهيد 49

أولًا: حياة أفلاطون السياسية 49

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية 51

ثالثًا: الجمهورية ونظرية الدولة المثالية 52

رابعًا: «السياسى» وتأكيد أهمية علم السياسية 62

خامسًا: «القوانين» ونظرية الدولة المختلطة 64

سادسًا: تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية 68

الفصل الثالث: الفلسفة السياسية عند أرسطو 73

تمهيد 75

أولًا: حياة أرسطو السياسية 76

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية 77

ثالثًا: نظريته فى الضرورة الاجتماعية وعناصر الدولة 78

رابعًا: نظرية الحكومة 79

خامسًا: نظريته فى الكسب وإنتاج الثروة 81

سادسًا: نظريته فى الثورة 82

سابعًا: نظرية فصل السلطات 83

ثامنًا: نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق 85

تاسعًا: موقفه من الحاكم الطاغية 86

عاشرًا: نظريته فى المدينة الفاضلة 87

حادى عشر: موقفه من ظاهرة نفى العظماء 90

ثانى عشر: نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية 91

الباب الثانى: الفكر السياسى الغربى

فى العصرين الرومانى والوسيط

الفصل الأول: الفكر السياسى فى العصر الرومانى 97

تمهيد: من دولة المدينة إلى الدولة العالمية 99

أولًا: أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة 99

ثانيًا: الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية 101

ثالثًا: فلسفة شيشرون السياسية 106

أولًا: حياة شيشرون السياسية 107

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية 108

ثالثًا: فلسفته حول «القانون الطبيعى» 109

رابعًا: معنى الدولة عند شيشرون 113

الفصل الثانى: الفكر السياسى المسيحى 117

أولًا: ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى 119

ثانيًا: القديس بولس وأول صورة للفكر السياسى المسيحى 120

ثالثًا: القديس أوغسطين وفلسفته السياسية 124

رابعًا: القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية 131

الباب الثالث: الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الأول: فلسفة «الإسلام» السياسية 141

تمهيد 143

أولًا: الإسلام والسياسة 145

ثانيًا: فلسفة الحكم فى الإسلام 147

ثالثًا: نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية 152

رابعًا: المواطن فى الدولة الإسلامية 155

خامسًا: حقوق الأفراد وواجباتهم 156

الفصل الثانى: الفارابى رائد الفكر السياسى الإسلامى 161

تمهيد 163

أولًا: نشأة وحياة الفارابى 163

ثانيًا: مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية 165

ثالثًا: نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى 167

رابعًا: نظريته فى المدينة الفاضلة 170

خامسًا: مضادات المدينة الفاضلة 180

سادسًا: تقييم لفلسفة الفارابى السياسية 183

الفصل الثالث: فلسفة ابن خلدون السياسية 185

تمهيد 187

أولًا: حياة ابن خلدون السياسية 187

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية 190

ثالثًا: أسلوب ابن خلدون فى «المقدمة» 191

رابعًا: مكانة علم السياسة عند ابن خلدون 192

خامسًا: نظريته فى نشأة العمران البشرى 193

سادسًا: نظريته فى أثر الإقليم على الدولة والسكان 195

سابعًا: نظريته فى العصبية 197

ثامنًا: نظريته فى الدولة 204

تاسعًا: نظريته فى وجوه الكسب 206

عاشرًا: نظريته فى الاقتصاد السياسى 208

حادى عشر: تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية 210

قائمة بأهم المصادر والمراجع 213

تصدير

مما لا شك فيه أن كتابة تاريخ الفلسفة بجميع صوره بهذا الأسلوب السهل الذى تجده فى هذا الكتاب يمكِّن القارئ أن يفهمه دون أن يفقد العرض العمق الفكرى الذى يعبر عنه الفيلسوف فى آرائه مع الحفاظ أيضًا على مصطلحاته الأساسية وشرحها بنفس الأسلوب السهل الذى يعرض للمصطلح وللفكرة بألفاظ عربية بسيطة ومقبولة عند معاصرينا.

إن اهتمام القارئ العادى وكذلك القارئ المتخصص بفهم تطور الفلسفة السياسية منذ نشأتها بمعناها الاصطلاحى عند اليونان وحتى عصرنا الحاضر يعنى زيادة الوعى لدى الجميع بأهمية المعرفة بالكيفية التى تطورت بها المدنيات والحضارات والدول عبر الاستفادة من آراء فلاسفة السياسة ومفكريها فى عصور البشرية المختلفة من العصر اليونانى إلى العصر الإسلامى إلى العصر الحديث. وإذا كنا قد توقفنا فى هذا الكتاب عند مفكرنا الإسلامى ابن خلدون فإننا نطمح إلى استكمال عرض تطور الفلسفة السياسية حتى العصر الحاضر فى مؤلف قادم إن شاء الله.

وعلى أى حال، فإننا قد عرضنا فى هذا الكتاب الذى بين يديك عزيزى القارئ إلى أهم مرحلتين بُنيت عليهما الأفكار السياسية فى العصر الحديث، أولهما المرحلة اليونانية ومرحلة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية؛ فعلى أساس ما طرح من مذاهب وأفكار سياسية فى هاتين المرحلتين تبلور الوعى البشرى بمعنى فلسفة السياسة وبأهم النظريات السياسية التى لا تزال هى الأساس الذى تبنى عليه النظريات السياسية الحديثة.

إن زيادة الوعى بكيف تطورت الفلسفة السياسية فى هاتين المرحلتين هو البوصلة

التى ستكشف لنا عن الكيفية التى انطلق منها الفكر السياسى الحديث وخاصة على الصعيد الغربى الذى بدأ برفض بعض مقولات الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط وخاصة المقولة التى تتعلق بالربط بين الأخلاق والسياسة؛ فقد درج فلاسفة اليونان وتابعهم فى ذلك فلاسفة العصر الوسيط من المسيحيين والمسلمين على الربط بين الأخلاق والسياسة ربطًا لا ينفصم عراه؛ فقد أكد فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو أن السياسى الناجح هو المواطن الصالح والأكثر تمتعًا بالأخلاق الفاضلة، وأن المواطن الفاضل المتمتع بكل القيم الأخلاقية هو الأصلح للحكم. ومن هنا نادى أفلاطون بالحاكم الفيلسوف، كما نادى أرسطو بأن يحكم أبناء الطبقة الوسطى باعتبارهم الأكثر اعتدالًا وتمتعًا بالأخلاق الفاضلة، وتابعهما فى ذلك معظم فلاسفة العصر الوسيط مع إدخال البُعد الدينى والالتزام بالقيم الدينية وبأسس العقيدة الدينية لدى الحاكم سواء كان نبيًا أو مصلحًا أو رجل دين باختلاف الرؤية لهذا الفيلسوف أو ذاك حسب دينه إن كان مسلمًا فالالتزام بالقيم والمبادئ الدينية للعقيدة الإسلامية وإن كان مسيحيًا فالالتزام بالقيم والمبادئ الدينية المسيحية.. إلخ. أما فى العصر الحديث فقد تأسس الفكر السياسى وخاصة الغربى على رفض هذا التوحيد بين الأخلاق والسياسة منذ نادى مكيافيللى مفكر إيطاليا الشهير بضرورة الفصل بين المجالين، فالحكم على صلاح الحاكم لديه لم يعد بصلاح دينه أو أخلاقه وإنما بمدى ما حقق من مصالح ومنافع للدولة التى يحكمها. ومن ثم فلم يعد من المهم النظر فى أخلاق الحاكم لأن الأهم هو الحكم على نتائج أفعاله وعلى نتائج قراراته السياسية والاقتصادية.. إلخ. وهل حقق نموًا اقتصاديًا واستقرارًا سياسيًا واجتماعيًا لمواطنيه أم فشل فى ذلك؟!

وبالطبع فإن ثمة أسباب سياسية واجتماعية بل ودينية وراء هذا التغير الذى طرأ على مسار الفكر السياسى ولا نزال نعانى من آثاره حتى الآن سواء كانت آثارًا سلبية تمثلت فى شيوع مبدأ الغاية تبرر الوسيلة لدى حكام وساسة هذا العصر الذى نعيشه، أو فى آثار إيجابية تعلمت الشعوب من خلالها أن يكون الحكم على رجل السياسة حكمًا موضوعيًا من خلال النظر فى أعماله وقراراته ونتائجها بعيدًا عن الحكم على شخصه وأخلاقه!

والحقيقة التى قد تمخض عنها هذا الصراع بين هاتين النظريتين هى أن من الأفضل بالطبع أن يكون الحاكم شخصًا فاضلًا مؤمنًا بالإضافة إلى كونه رجل سياسة ورجل دولة ناجح. وبالطبع فإن هذا ما تطمح إلى تحقيقه الديمقراطيات الحديثة عن طريق إعمال مبدأ الحرية فى اختيار الحاكم، ذلك الاختيار الذى سيبنيه كل فرد بالطبع على ما يرى أنه الأصلح للحكم من الناحيتين معًا؛ المؤهلات الأخلاقية الذاتية بالإضافة إلى المؤهلات السياسية.

وعلى أى حال فلكل منا أن يجتهد برأيه بعد أن يعى ويعرف كيف تطورت أفكار الفلاسفة ـ ومعهم كل البشر ـ السياسية وكيف يمكن الاستفادة من كل هذه الآراء والتطورات فى بناء الدولة الصالحة التى تحقق لمواطنيها الخير والاستقرار المنشود.

وعلى هذا الأساس فكل منا مدعو لأن يكون مشاركًا مع هؤلاء الفلاسفة الذين نعرض لهم بالرأى والحجة. فهم وما عرضوه من نظريات وآراء مجرد حافز لنا على أن نواصل الحوار من أجل مستقبل سياسى أفضل لمجتمعاتنا المعاصرة.

وكلى أمل أن تلقى هذه الطبعة الجديدة من هذا الكتاب نفس الاستقبال الطيب ـ من القارئ العزيز ـ الذى لاقته الطبعة الأولى وخاصة بعد بعض التعديلات التى أضيفت بدءًا من العنوان الذى أصبح «تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون»، وقد وجدنا أنه الأصوب فى التعبير عن مضمون الكتاب وهو مضمون فلسفى خالص.

والله من وراء القصد وهو المستعان

د. مصطفى النشار

مدينه نصر في 27 نوفمبر 2004 م

فصل تمهيدى

التعريف بالفلسفة السياسية

أولًا: تعريف الفلسفة السياسية

ثانيًا: الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

ثالثًا: كيفية نشأة الفلسفة السياسية

رابعًا: ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية

أولًا: تعريف الفلسفة السياسية

إن تساؤلات عديدة تطرح نفسها فى بداية محاضراتنا فى «الفلسفة السياسية» ولعل أول هذه التساؤلات عن ماهية الفلسفة السياسية؟!

إنها فى اعتقادى محاولة دائمة من قِبل الفلاسفة للإجابة عن تساؤل مهم وضرورى وهو كيف يمكن للقوة أن تتوافق مع العقل والحكمة فى المجتمعات الإنسانية[1]!

وهذا يعنى أن الفلسفة السياسية هى ذلك الفرع من الفلسفة الذى يعنى بدراسة كيفية تحقيق أكبر قدر من العدالة والحكمة فى المجتمعات السياسية، فالسياسة بما هى كذلك وفى أكثر معانيها شيوعًا هى علم القوة وكيفية تنظيمها فى المجتمعات. وإذا كانت السياسة ترتبط ببحث مسألة السلطة التى تشكل هذه القوة وعلاقتها بالمحكومين، ومحاولة توصيف هذه العلاقة بين الحاكم والمحكوم داخل المجتمعات السياسية، ومحاولة البحث عن أفضل السبل لتحقيق العلاقة السوية بين سلطة الحاكم وبين رعاياه من المحكومين، إذا كانت هذه هى مهمة علم السياسة، فإن الفلسفة السياسية تبحث أساسًا فيما ينبغى أن تكون عليه هذه العلاقة، وبالتالى فهى تبحث فى كيفية التوافق بين القوة والحكمة العقلية فى المجتمعات السياسية أو بعبارة أخرى تبحث فى كيفية إخضاع القوة للعقل والحكمة فى هذه المجتمعات[2].

والفلسفة السياسية بهذا المعنى نجدها أول ما نجدها عند فيلسوف اليونان الكبير

---

(1) انظر: د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1978م، ص 5.

(2) نفسه.

وانظر تفاصيل أكثر عن تعريف العلوم السياسية فى: د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976م، ص 18 وما بعدها.

أفلاطون، فهو أول من شغلته قضية إخضاع القوة للعقل فى المجتمع السياسى[1]، ومن هنا كانت رؤيته للدولة المثالية قائمة على أساس صورة مثالية للحكم هى «حكم الفلاسفة» الذين اعتبرهم أفضل من يمكنه إخضاع القوة للعقل فى الدولة.

وقد اختلط هذا المعنى للفلسفة السياسية بما يسمى الآن بعلم السياسة حيث تطور البحث الفكرى فى الظاهرة السياسية من هذا النمط الفلسفى المعيارى إلى نمط هو أقرب ما يكون إلى التجريبية، حيث استفادت الدراسات السياسية المعاصرة من التطورات العلمية فى علوم التاريخ والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس، فظهر هذا النمط التجريبى من البحث السياسى. وهذا ما نلمحه بوضوح فى الفلسفة الماركسية على سبيل المثال، فقد أكدت من منظور البحث التجريبى أن نظام الحكم فى أى مجتمع إنما يتشكل بحسب تنظيم ملكية وسائل الإنتاج، وأكدت من نفس المنظور أن دراسة النظم الاجتماعية وكل ما يؤثر فيها من جوانب سلوكية للإنسان إنما ينعكس فى النهاية على حياة هذا الإنسان السياسية.

وهذا الاختلاط رغم ما فيه من فائدة لتطور الفكر السياسى بوجه عام إلا أنه يتطلب منا إقامة الفروق الدقيقة بين الفلسفة السياسية وبين علم السياسة.

ثانيًا: الفرق بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية

الحقيقة أن أول ما يتبادر إلى الذهن من فروق، هو الفرق العام بين الفلسفة والعلم وما يلقيه من ضوء فى هذا الصدد؛ فالمعروف أن الفلسفة إنما هى بحث عقلى فى مشكلات الإنسان عمومًا، وهى لا تلتزم بالواقع إلا بقدر ما يحقق الانطلاق العقلى نحو حل مشكلات هذا الواقع. ومن ثم كان الفرق العام بين الفلسفة والعلم يكمن فى غلبة الطابع المعيارى على الفلسفة بينما يغلب الطابع الوصفى على العلم.

وهكذا تكون الفلسفة السياسية فى طبيعتها الأصيلة ذات طابع معيارى يبحث فيما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين البشر، حاكم ومحكوم داخل المجتمع السياسى.

(1) انظر: د. أميرة حلمى مطر: نفس المرجع السابق، ص 5.

وبحث فيما ينبغى أن يحكم هذه العلاقة من قوانين، بينما تركز العلوم السياسية على وصف ما هو كائن فى هذه المجتمعات السياسية وبحث أشكال السلطة القائمة والبحث فى أفضل أنواعها ومدى ملائمة هذه الأنواع للظروف السياسية والاقتصادية والبيئية التى يعيشها البشر فى مجتمع بعينه.. إلخ.

إن الفلسفة السياسية من جانب آخر وبما هى بحث عقلى معيارى تحاول الارتقاء بالقيم السياسية فى المجتمعات الإنسانية. تحاول بما لها من ارتباط وثيق بفلسفة الأخلاق ـ أقره معظم فلاسفة السياسة من اليونانيين والمسيحيين والإسلاميين وبعض المعاصرين ـ أن تؤكد ضرورة توافر قيم الحرية والعدل والمساواة والإخاء بين البشر فى ظل أى نوع من السلطة السياسية، فليس مهمًا شكل الحكومة فى أى دولة من الدول وإنما المهم «فى نظر الفيلسوف» هو مدى تحقق هذه القيمة السياسية ـ الأخلاقية العليا فى ظل هذا النوع أو ذاك من أنواع الحكومة أو السلطة السياسية.

ولم يعد أحد يشك الآن فى قيمة هذه القيم السياسية وضرورتها بالنسبة للإنسان الذى عرفته الفلسفة كائنًا حرًا، له إرادته المستقلة، ومطالبه الضرورية مادية ومعنوية. ومن ثم فقد أصبح من المسلم به الآن أنه وراء أى أيدلوجية سياسية يوجد دائمًا الفكر السياسى المحرك لهذه الأيدلوجية؛ فبالرغم من أن معنى الأيدلوجيا الدقيق هو علم الأفكار[1]، إلا أنها تستقى هذه الأفكار فى الواقع من الفلسفة السياسية الكامنة وراءها، فالأيدلوجى المعاصر هو الذى يبحث فى دراسة الوسائل التى يمكن بها تطبيق الأفكار وتحويلها إلى ما يشبه خطط للعمل المثمر من أجل رفاهية المجتمع وتقدمه.

ولعل هذا هو ما يجعلنا نؤكد أن الطابع المعيارى Normative للفلسفة السياسية، هو فى الوقت نفسه أساس الإلزام الذى تحمله الفكرة السياسية فى طياتها، إذ أن تقدم المجتمع السياسى مرهون فى اعتقادى ـ وكما تؤكد دروس التاريخ العام ـ بما يتمثله القائمون على صنع السياسات فى بلدانهم من هذه الأفكار الفلسفية ومحاولة تطبيقها فى مجتمعاتهم، فهذه الأفكار لم تأت نتيجة تأملات ميتافيزيقية للفلاسفة، بل تأتى من

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 7.

تحليلاتهم للواقع السياسى الذى يعيشونه وإدراكهم للأمراض السياسية والاجتماعية التى تنتابه فيحاولون تقديم الحلول المناسبة التى يرونها لهذه الأمراض. ومن ثم يكون على صانعى القرار السياسى إذا ما أرادوا إصلاح مجتمعاتهم والارتقاء بها أن يلتزموا بتحويل هذه الأفكار إلى واقع ملموس. وكلما كان هذا الالتزام موجودًا من قبل الساسة كان التطوير والارتقاء بمجتمعاتهم ملموسًا وواضحًا.

ويعلمنا تاريخ الفلسفات السياسية ـ إذا ما ربطنا بينه وبين الظروف السياسية التى ظهرت فيها ـ أن الفلسفة السياسية عمومًا لا تزدهر إلا فى العصور التى تشتد فيها الأمراض السياسية فى المجتمعات. ومن ثم تكون الحاجة ملحة لظهور فيلسوف يشخص المرض ويقدم العلاج. وإذا ما كان التفاعل موجودًا بين الفكر السياسى والواقع السياسى نهض المجتمع من كبوته وعوفى من أمراضه..

وهذا يؤكد لنا ارتباط فلاسفة السياسة بواقعهم الاجتماعى والسياسى وعدم انفصالهم عنه بأى حال من الأحوال حتى فى أكثر الفلسفات السياسية مثالية؛ فلم تأت «يوتوبيا» أفلاطون إلا بالنظر إلى ما كانت تعانيه المجتمعات اليونانية من أمراض سياسية. ولم تأت أفكار مكيافيللى ـ على ما بها من تطرف فى نظر البعض ـ إلا نتيجة لما كان يعانيه المجتمع الإيطالى من انقسام وتناحر وظروف اقتصادية مهلكة. ولم يقدم فلاسفة التنوير فولتير وروسو ومونتسكيو أفكارهم السياسية من فراغ، بل بالنظر إلى ما كانت تعانيه أوروبا من واقع سياسى مؤلم فيه الكثير من الظلم والتعسف.

ولم تأت الدعوة إلى الليبرالية السياسية عند لوك إلا كتعبير عن مصالح الشعب الراغب فى المشاركة فى الحكم، وفى صنع سياسة الدولة التى يعيش كمواطن فيها.

ولم يدعو ماركس إلى الاشتراكية وإلى الشيوعية إلا فى ظل واقع اقتصادى استبد فيه الرأسمالى وسيطر على مقدرات العامل، وكان من الضرورى تحرير العامل من هذا الظلم بالدعوة إلى الاشتراكية التى تكفل حقوق هذا العامل وتعطيه حقه فى الحياة الكريمة.. إلخ.

فكل الفلسفات السياسية إذن ظهرت نتيجة لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية معينة عانى فيها المجتمع، وجاءت لتلبى هذه الحاجة فتشخص الأمراض وتقدم الحلول.

والملاحظ أن تطور الفلسفة السياسية نفسها كان نتيجة لهذا التفاعل بينها وبين الواقع؛ ففيلسوف السياسة حينما يقدم فكرته الجديدة وتجد من يطبقها تبدو جوانب الصواب فيها كما تبدو جوانب القصور، ومن ثم يمكن لفلسفة سياسية جديدة أن تظهر لتعالج هذا القصور وتسد النقص الذى ظهر حين تطبيق سابقتها.. وهذا ما نلمحه بوضوح خاصة فى الفترات التى يكون التفاعل فيها قويًا بين الفكر والواقع؛ ففى العصر الحديث ظهرت الفلسفة الليبرالية الداعية إلى الحريات السياسية بجميع أنواعها وكذلك إلى الحرية الاقتصادية، وجاء تطبيق هذه الليبرالية الرأسمالية ليكشف عن مواطن القصور التى حاولت الفلسفات الاشتراكية معالجتها إلى أن ظهرت الماركسية لتحمل فلسفة سياسية متكاملة معبرة عن هذه الرؤية الاشتراكية.. وقد ظهر من تطبيقها فى المعسكر الاشتراكى منذ الثورة الروسية فى عام 1917 الكثير من جوانب النقص. وجوانب النقص هذه هى التى تحمل المعسكر الاشتراكى للتفكير فى الأخذ بالإصلاحات السياسية من الرأسمالية الغربية.. وأعتقد أن ثمة فلسفة سياسية جديدة ستظهر محاولة التوفيق بين الرأسمالية والاشتراكية مما سيؤكد أن الفكر السياسى فى الإسلام كان وسيظل هو الأقدر على حل مشكلات الإنسان السياسية حيث نجد فيه هذه المواءمة بين ما يسمى الآن بالاقتصاد الحر وبين تلك الإصلاحات ذات الطابع الاشتراكى.

ثالثًا: كيفية نشأة الفلسفة السياسية

إن تاريخ الفكر السياسى عمومًا ـ كما يؤكد جان شوفالييه بحق ـ قديم قدم التاريخ العام؛ فالفكر السياسى له تاريخه الخاص الذى يدخل فى نطاق التاريخ العام. وهذا التاريخ الخاص للفكر السياسى هو أحد فروع التاريخ العميقة والأكثر أهمية من

التحركات السطحية الأكثر ظهورًا للعيان؛ فهو تاريخ غنى بمضمونه الفكرى وزاخر فى نفس الوقت بنتائج مباشرة وغير مباشرة على السلوك الإنسانى[1].

وعلى ذلك فتاريخ الفكر السياسى عمومًا قديم قدم تاريخ الإنسان نفسه، فمنذ ظهور الحضارات الشرقية الكبرى خاصة الحضارة المصرية القديمة ظهرت الأنظمة السياسية التى تحمل فى طياتها فكرًا سياسيًا متماسكًا حيث يبدو تماسكه من النجاح الذى حققته هذه الدول فى تلك الحضارات الشرقية القديمة. فلا أحد ينكر عظمة التاريخ السياسى الذى حققته الإمبراطورية المصرية القديمة على أساس من الحكم المركزى الذى شكل فيه الحاكم السلطة المطلقة التى توحدت بالألوهية. ومن ثم كان احترامها من قبل المحكومين غير محدود، فكانت الإنجازات الحضارية الضخمة فى جميع الميادين. وبنفس هذه الصورة تقريبًا والتى تجعل من السلطة السياسية رمزًا له دلالاته الدينية كانت الأنظمة السياسية الأخرى فى الحضارات الشرقية المختلفة.

وقد خلَّفت لنا هذه المدنيات الشرقية الكبرى بعضًا من نظمها وقوانينها السياسية التى توضح معالم النظام السياسى فى كل منها؛ فقد اتضح هذا فى الحضارة المصرية القديمة من خلال ما نجده فى كتاب «الموتى» وما نجده فى وصايا تركها بعض الحكام والوزراء منقوشة على الحجر، ومن خلال ما نجده أيضًا من كتابات لبعض هؤلاء الوزراء مثل وصايا «بتاح حتب» التى كتبها لابنه موضحًا له طريق الارتقاء فى السلم السياسى ووسائل وفنون الحكم المختلفة. وكذلك الأمر فى تشريعات «حور محب»[2].

وقد اتضح هذا بالنسبة للحضارة البابلية فيما نجده من تشريعات «حمورابى»[3]،

(1) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى: ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت ط 1، 1985، ص 8 ـ 9.

(2) راجع ما كتبناه عن الفكر المصرى القديم فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الطبعة الثانية ـ مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1997م، القسم الأول. وانظر كذلك كتابنا: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة 1998م.

(3) انظر ما كتبه د. عبد الرضا الطعان فى: الفكر السياسى فى العراق القديم (جزءان)، دار الشئون الثقافية العامة (أفاق عربية)، الطبعة الثانية ـ بغداد 1986م.

وكما اتضح كذلك بالنسبة للحضارة الهندية فيما نجده فى كتب البراهمة من نظريات سياسية تعتمد على النظام الطبقى الذى حاول بوذا فى فلسفته التخفيف منه[1].

ونفس الشىء نجده فى الحضارة الصينية، فقد اتضحت معالم نظامها السياسى من خلال ما اكتشف من كتابات ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد، ومن خلال كتابات فلاسفتها مثل كونفشيوس الذى عبر فى كتاباته عن هذا النظام وحاول التجديد فيه والدعوة إلى الوحدة الصينية[2].

وعلى أى حال، فإن دراسة الفكر السياسى فى الشرق القديم يحتاج إلى صبر وأناة للكشف عن معالمه الكبرى وعن أصحاب الإسهامات المختلفة فى تطوره عبر القرون العديدة التى تطورت خلالها هذه الحضارات الشرقية القديمة.

لكن الحق أن الفلسفة السياسية بمعناها الدقيق لم تنشأ إلا فى ظل توفر الحرية السياسية فى المدنيات اليونانية القديمة. ففى ظل هذه المدنيات بدأت تتضح ملامح النظم السياسية التى تعتمد على وعى أفرادها بما يصنعون، وبما يحققون من أهداف سياسية يسعون إلى تحقيقها.

رابعًا: ظهور الفلسفة السياسية ودور المدنية اليونانية

على الرغم من أننى أعتقد اعتقادًا راسخًا بالأثر الشرقى على اليونانيين فى جميع إبداعاتهم حتى فى تكوينهم للمدينة وفى شكل المجتمع السياسى، إلا أننى لا أستطيع أن أنكر ولا أحد يستطيع كذلك إنكار أن كلمة سياسة politic مشتقة من الكلمة اليونانية polis التى تعنى المدينة[3].

(1) انظر ما كتبناه عن الفلسفة الهندية فى كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م، ص 93 ـ 104.

(2) انظر ما كتبناه فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم عن كونفشيوس فى الفصل الثانى من الطبعة الأولى، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م، ص 46 وما بعدها.

وانظر أيضًا ما كتبناه عن الفلسفة الصينية فى كتابنا: المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، سبق الإشارة إليه، ص 81 وما بعدها.

(3) انظر تفاصيل أكثر عن الأصل الاشتقاقى للكلمة فى: د. أحمد سويلم العمرى، نفس المرجع السابق، ص 19.

وهـذا يعنـى ببسـاطة أنـه فـى المدينـة اليونانيـة ولـد ناضجًـا الفكـر السياسـى لأنـه هنـا فقـط قـد اسـتقل عـن جميـع النشـاطات الأخـرى للإنسـان.

لقـد تهيـأت للعقليـة اليونانيـة ـ وهـى تمـارس نشـاطها السياسـى داخـل المدينـة اليونانيـة ـ الظـروف التـى جعلتهـا تناقـش بحريـة أسـس المدنيـة وأخلاقهـا ومؤسسـاتها وأمراضهـا المحتملـة وكيفيـة عـلاج هـذه الأمـراض، بعيـدًا عـن الديـن؛ فلـم يلـق اليونانيـون أنفسـهم فـى دائـرة الديـن ويـروا هـذا العالـم بعبـارات إيمانيـة كمـا فعلـت ذلـك شـعوب الهنـد وغيرهـا مـن الأمـم الشـرقية. لقـد كان لـدى اليونانيـون القـدرة والجـرأة علـى الاندهـاش مـن الأشـياء المرئيـة وعلـى طـرح الأسـئلة المختلفـة علـى أنفسـهم بصددهـا. ومـن ثـم سـعوا إلـى فهـم الكـون كلـه علـى ضـوء العقـل، ولـم يكـن بوسـعهم بعـد ذلـك أن يبتعـدوا عـن مناقشـة علاقـة الفـرد بمؤسسـات مثـل الأسـرة أو الدولـة بنفـس المنطـق العقلـى[1].

لقـد وجـد اليونانيـون فـى «المدينـة ـ polis» الوحـدة المثاليـة للحيـاة الاجتماعيـة والتجمـع الأمثـل للكائنـات البشـرية شـريطة أن يتوافـر فـى هـؤلاء البشـر صفتيـن: أن يكونـوا مـن اليونانييـن وليسـوا برابـرة، وأن يكونـوا مـن الأحـرار وليسـوا مـن العبيـد.

وبعيـدًا عـن هـذه العنصريـة الواضحـة فـى تصورهـم للمدينـة كوحـدة مثاليـة للمجتمـع السياسـى، فـإن المدينـة كانـت تشـكل بحـق مجتمعًـا كامـلًا يكفى ذاتـه بذاتـه فـى كل الميادين. وفـى هـذا الصـدد كانـت المدينـة تبشـر علـى الأقـل بالصـورة الحديثـة للدولـة. ومـن هنـا ظهـر لديهـم تعبيـر الدولـة ـ المدينـة أو المدينـة ـ الدولـة.

ولقـد كان لهـذا التصـور ملامحـه المميـزة التـى جعلـت الفكـر السياسـى ينمـو بداخلـه باطـراد مسـتمر؛ فلقـد كانـت المدينـة ـ الدولـة صغيـرة المسـاحة. وفـى هـذا الإطـار الضيـق المسـاحة جغرافيًـا كان مـن السـهل أن يتآلـف النـاس فـى حيـاة مشـتركة تنسـجم فيهـا الغايـات الأخلاقيـة. ومـن ثـم كان هـذا الوضـع يضمـن لأعضـاء المدينـة أى للمواطنيـن فيهـا وضعًـا قانونيًـا شـخصيًا مميـزًا تمامًـا. فقـد كان وضـع المواطـن هنـا مناقضًـا بصـورة تامـة لوضـع الرعايـا فـى الإمبراطوريـات الشـرقية القديمـة ذات المسـاحات الشاسـعة.

(1) انظر: Barker (E.): Plato and his predecessors: Brented by Methuen, London, 1948, P. 1.

ففى هذه الإمبراطوريات ذات المساحات الكبيرة، كانت الجماهير تعيش فى ظل حاكم هو فى معظم الأحيان حاكم مستبد. أما فى المدينة ـ الدولة فى اليونان ـ فيعيش الأفراد كأفراد (أى مواطنين أحرار). كان هؤلاء الأفراد يندمجون بشكل وثيق فى مدينتهم التى كانوا يجدون فيها كل ما هو ضرورى لتفتحهم الشخصى. إن الخلق الخاص بالمدينة، أى طريقة وجودها وحياتها الخاصة والطابع النوعى الذى كانت تنفرد به كان يطبعهم بطابع لا يمحى. لقد كانوا خاضعين تمامًا للقانون الذى يعبر عن الخير المدنى المشترك. إن المدنية بما أحدثته من تفكيك للمجتمع القبلى ـ الذى كانوا يعيشونه من قبل ـ كانت هى التى حررتهم من الوصاية الثقيلة للعشيرة العائلية وجعلتهم كائنات فردية ومستقلة نسبيًا. لقد كانوا مواطنين متحمسين لمدينتهم ومستعدين للموت فى سبيل حريتها، مع ذلك فإنهم كانوا قادرين على أن يفكروا بأنفسهم بطريقة متميزة ضمن هذا الإطار المدنى. وكان يحق لهم أن ينتظروا من المدينة أن تقدر كل واحد منهم بالقدر الذى كان يعتبر أنه مساوٍ له[1].

لقد كان هذا الوضع الذى عاشه الأفراد فى مدينتهم مثيرًا للكثير من التساؤلات الفردية التى شكلت بالتالى قضايا فكرية نشأ ونما فى ظلها الفكر السياسى لدى هؤلاء الأفراد، وتبدو هذه القضايا حينما تساءل هؤلاء الأفراد المتمايزون الذين يشكلون بتواصلهم دولة واحدة، عن طبيعة هذا التمايز وعن طبيعة التواصل فيما بينهم؟ هل هناك أى تعارض بين الغرائز الطبيعية للفرد وما تلقيه عليه الدولة من تبعات؟ هل كان ما يعتبره الفرد عادلًا بشكل طبيعى شيئًا آخر غير ما تفرضه عليه الدولة بصفة دائمة باعتباره كذلك؟ وإذا كان مثل هذا الاختلاف بين ما يراه الفرد وما تفرضه الدولة موجودًا فكيف ظهر هذا الاختلاف؟ تلك وغيرها كانت الأسئلة التى طرحت نفسها بشكل طبيعى نتيجة الطابع الخاص للحياة السياسية فى اليونان القديمة[2].

وعن هذه الأسئلة وما شكلته من قضايا فكرية نشأت الفلسفة السياسية بصورتها الدقيقة والمتفردة عند اليونان. وبدأت تتطور من الإجابات المختلفة التى قدمها

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 15 ـ 16.

(2) انظر: Barker (E.): op. cit., p. 2

فلاسفة اليونان عن هذه الأسئلة وما طرحوه من حلول لتلك القضايا. فهذه القضايا وتلك التساؤلات التى كانت مثارًا للجدل بين فلاسفة السياسة اليونانيين لا تزال هى القضايا التى تطرح نفسها بشكل أكثر تطورًا حتى اليوم.

ولقد تطورت الفلسفة السياسية حينما بدأ الفلاسفة ينتقد كل منهم الآخر فيما طرحه من حلول، ومن ثم يقدم هو حلولًا جديدة ونظريات مستقلة، ويأتى آخر لينتقده ويقدم الجديد، وهكذا. فالفلسفة السياسية تتطور بفعل عاملين اثنين هما؛ تطور الظروف السياسية وتغيرها المتلاحق وتأثر الفيلسوف بهذه الظروف، ومحاولة إيجاد الحلول للمشكلات المستجدة دائمًا. أما العامل الثانى فهو انتقاداته للفكر السياسى السابق عليه ومحاولة تطويره من خلال تلك الظروف التى استجدت فى عصره. فهناك إذن جدل دائم بين فيلسوف السياسة وبين واقعه من جهة، وبينه وبين السابقين عليه من جهة أخرى.

ومن هذا الجدل يكون تطور الفلسفة السياسية، ومن ثم تطور التصورات السياسية للإنسان عبر العصور.

الباب الأول
الفكر السياسى اليونانى

الفصل الأول: الفكر السياسى السابق على أفلاطون

الفصل الثانى: الفلسفة السياسية عند أفلاطون

الفصل الثالث: الفلسفة السياسية عند أرسطو

الفصل الأول

الفكر السياسى السابق على أفلاطون

أولًا: صولون وبداية النظام الحزبى الديمقراطى الأثينى

تمهيد:

إن لصولون ـ فى نظرنا ـ أهمية خاصة فى الفلسفة السياسية السابقة على أفلاطون إذ أنه بإصلاحاته القانونية التى قدمها لأثينا يعد بداية مرحلة جديدة فى تاريخ أثينا السياسى من ناحية، ويعد أيضًا من ناحية أخرى ذا نظرة تقدمية لم يرق إليها الفكر اليونانى حتى فى أعظم مراحل ازدهاره أيام أفلاطون وأرسطو، وذلك واضح من التشريعات التى قدمها خاصة فيما يتعلق بإلغاء الرق واحترام المهنيين وتقدير الأعمال اليدوية، إلا أننا لا نستطيع فهم هذه التشريعات الصولونية إلا إذا رجعنا إلى الظروف والمراحل التى مرت بها أثينا قبل صولون، فلقد تمثل فى مدينة أثينا بوضوح مراحل التطور الاجتماعى والسياسى المختلفة فانتقلت من المجتمع البدائى الشيوعى إلى المجتمع القبلى الذى تحولت فيه الملكية الجماعية للأرض إلى ملكية خاصة تركزت فى أيدى رؤساء الأسر الأرستقراطية الكبيرة وتحول عدد كبير من السكان إلى رقيق ومعدمين مكبلين بالديون. وقد عرف هذا النظام لحكم الأرستقراطية فى اليونان باسم حكم النبلاء وهم الذين كانوا يركزون فى أيديهم كل أنواع السلطة فمنهم يُعين الحكام التسعة أو الأراكنة ومنهم الكهنة والقضاة وقادة الجيش وهذا الحكم هو الذى ظل سائدًا إلى عصر صولون Solon المصلح والمشرع السياسى الشهير فى القرن السادس قبل الميلاد.

وينبغى أن نشير فى البداية إلى أن تشريعات صولون قد استهدفت إنصاف الطبقات التى بدأ نفوذها يتزايد ويزاحم نفوذ طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، أولئك الذين عظمت قوتهم وتزايدت ثرواتهم مع اتساع تجارة المدن اليونانية ومع نشاط الرحلات الخارجية.

(أ) أهم تشريعات صولون:

وضع صولون هذه التشريعات عام 594 ق.م، وبها وضع الحجر الأساسى للديمقراطية اليونانية بما أدخله من إصلاحات اجتماعية وسياسية قضت على نظام الحكم الأرستقراطى وأعطت للطبقة الشعبية دورها فى نظام الحكم وتسيير شئون الدولة، فشارك المواطنون فى المؤتمر الشعبى، الذى كان من اختصاصه انتخاب كبار الموظفين ورجال التشريع وإعلان الحرب وإبرام المعاهدات[1]، كما أنشأ صولون المحاكم الشعبية التى كانت تختار أعضاءها من بين عامة المواطنين، وقد كان من أهم هذه التشريعات:

1 ـ إلغاء نظام الرق بسبب الديون وهذا هو الإصلاح الذى يطلق عليه باليونانية اسم ساى سكتيا Sei Sachteia ويعنى وضع الثقل.

2 ـ إصدار قانون يعفى الابن من مساعدة أبيه إذا لم يكن هذا الأب قد علَّم ابنه مهنة[2].

3 ـ جعل أساس الاشتراك فى الحكم مقدار الثروة التى يملكها الفرد شريفًا كان أم غير شريف، وغنى عن البيان أنه بهذا المبدأ قضى على احتكار الأشراف للوظائف السياسية وأباح للعامة الاشتراك فى السلطة على حسب ما يملكه الفرد من ثروة وما يدفعه للمدينة من ضريبة.

4 ـ وقد قسم دستور «صولون» المواطنين إلى أربع طبقات:

الطبقة الأولى: وهى طبقة الأغنياء الذين يملكون قدرًا معينًا من الثروة (لا يقل دخلهم عن خمسمائة مديمنوس).

الطبقة الثانية: هى الطبقة الوسطى الذين يملكون أرضًا يزرعونها وبعض المحاريث والثيران (وتسمى بطبقة الزوجيتاى).

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح ببيروت 1973م، ص 11.

(2) د. أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة، الطبعة الثانية 1978م، القاهرة دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 15 ـ 16.

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الفرسان.

الطبقة الرابعة: وهم المأجورون الكادحون الذين لا يملكون شيئًا. (وتسمى طبقة الثيتس Thetes).

وقد ذهب إلى هذا التقسيم أرسطو فى كتابه «السياسة»، غير أن كثيرًا من الشراح قد وضعوا طبقة الفرسان الطبقة الثانية ووضعوا جماعة الملاك فى الطبقة الثالثة.

وهذه الطبقات التى تتفاوت فى الثراء تتفاوت فى الحقوق السياسية وفى الوظائف الاجتماعية، فقد نص الدستور على أن يتمتع أفراد الطبقات الثلاث الأولى بجميع الوظائف العامة أما أفراد الطبقة الرابعة فهم محرومون من الحقوق السياسية ولا يزاولون أية وظيفة عامة، وقد أجاز لهم الدستور حق حضور جلسات الجمعية الشعبية، ومع أن طبقة الأشراف قد ظلت فى دستور صولون صاحبة السلطان فى الدولة غير أن الديمقراطية قد قويت وكسبت بعض المكاسب السياسية. فقد نص الدستور على حق الجمعية العمومية لطبقات الشعب فى مراقبة أعمال الحكام، وفى قبول أو رفض ما يقرره الحكام، وكان لهذه الجمعية أيضًا سلطة سياسية وقضائية، ونص الدستور فوق ذلك على حقها فى انتخاب «مجلس الأراكنة» وقد علق أرسطو فى كتابه السياسة على دستور صولون بقوله «إن صولون مشرع عظيم القدر لا سيما فى نظر هؤلاء الذين ينسبون إليه أنه قضى على كل مظاهر الأوليجاركية وأنهى استعباد الشعب، وكون الديمقراطية الوطنية.. وأنه وضع نواة سيادة الأمة بأن فتح أبواب الوظائف القضائية أمام جميع المواطنين[1].

ويلاحظ أن هذه التشريعات قد جاءت بما لم يستطع جهابذة الفلسفة السياسية اليونانية فهمه وتقديره فقد طالب صولون بإلغاء نظام الرق ونادى بالمساواة بين المواطنين وجاء أفلاطون وأرسطو بعد ذلك وأكدا أن الرق نظام طبيعى بل قال أرسطو بضرورته الطبيعية وأجاز الحرب للحصول على الرقيق، وقصر نظره عن أن يدرك أن هؤلاء مواطنون ككل المواطنين يجب أن يتمتعوا بنفس الحقوق وهذا يؤكد

(1) د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، بالقاهرة، الطبعة الأولى 1953م، ص 76 ـ 77.

عظمة ذلك المشرع وقدرته الفذة على إدراك ضرورة المساواة بين المواطنين منذ ذلك الوقت وقبل الميلاد بستة قرون.

وأيضًا بالنسبة للتشريع الصولونى الذى أعفى الابن من مساعدة أبيه إن لم يكن الأب قد علم ابنه مهنة، فقد يبدو هذا التشريع تافهًا لأول وهلة ولكن هذا القانون البسيط ذا دلالة عميقة بالنسبة للفكر السياسى اليونانى لأنه يعنى أن صولون لم يكن يحتقر العمل اليدوى ولم يكن يعترف بتلك الطبقية المتطرفة التى آمن بها فلاسفة اليونان الكبار، فقد كان يحترم المهنيين إلى حد مطالبة الآباء بأن يعلموا أبناءهم المهن التى يعرفونها ويعملون بها، وقد عجز عقل أفلاطون وأرسطو أيضًا عن الوصول إلى هذه النظرة التقدمية الرائعة التى لا تفرق بين عمل يدوى وعمل نظرى.

(ب) ظهور الأحزاب الأثينية:

إن إصلاحات صولون المعتدلة التى أشرنا إليها بدت غير كافية فى نظر بعض طبقات الشعب المتطلعة إلى المشاركة فى الحكم فتكونت لأول مرة الأحزاب السياسية المنظمة وتصارعت على الوصول إلى الحكم. ومن أهم هذه الأحزاب:

1 ـ حزب السهل Le pediemes وهو حزب النبلاء أصحاب الأراضى وهو الحزب المحافظ الذى يبغى الدفاع عن النظم القديمة المتوارثة وكان يتزعمه «ليكورجوس».

2 ـ حزب البحر Le parafiens: وهو يعبر عن رأى المعتدلين المحبذين لإصلاحات صولون المعتدلة.

3 ـ حزب الجبل Le diacrions: ولم يرض هذا الحزب عن إصلاحات صولون وكان يضم دعاة الديمقراطية المتطرفة وعامة الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات والرعاة، وكان زعيم هذا الحزب هو أول مؤسس للديمقراطية اليونانية بيزستراتوس Peisistratus الذى قدر له أن يلعب فى تاريخ أثينا دورًا حاسمًا واستطاع بقوة الشعب أن ينصب نفسه طاغية لأثينا 517 ق.م.

وقد وصل بيزستراتوس إلى الحكم بقوة حزب الجبل وكان أهم ما عنى بتحقيقه فى سبيل تدعيم سلطة الطبقات المحرومة هو مصادرة أملاك الأغنياء لصالح الدولة وإقامة أسطول بحرى قوى وتأسيس مدينة أثينا وتأمين الطرق البحرية لتنشيط الملاحة والتجارة، كذلك أدخل عبادة ديونيسوس إلى أثينا وهو إله الطبقات الشعبية نزح معها من المناطق الزراعية إلى المدينة عندما أفسحت الإصلاحات الديمقراطية لهم الطريق إلى المشاركة فى الحياة العامة.

وكتب للديمقراطية أن تسير فى طريقها قدمًا بفضل كلستينيس الذى سار على خطى سابقيه وأتم إصلاحاته الديمقراطية فألغى الامتيازات الأرستقراطية ونقل الحكم إلى يد الجمعية الشعبية (Ecleisia) التى تضم جميع المواطنين الأحرار وكون مجلس الخمسمائة أو مجلس البولاة Boulê وأعضاؤه يعينون بالقرعة إمعانًا فى الديمقراطية ويشرف على الإدارة والقضاء والتنفيذ وأدخل نظام النفى السياسى وأقام المحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب.

وعندما هدد الفرس أثينا تصدت لهم بحريتها فقهرتهم وحققت النصر العظيم فى موقعة سلاميس البحرية وبانتصار أثينا على الفرس توطدت أركان حكم الديمقراطية التى فرضت قوة الطبقات الجديدة التى ظهرت فى المجتمع وهى طبقة التجار والملاحين وأصحاب الصناعات، وهذا بفضل السياسى العظيم «بريكليس» الذى تغلب على خصومه بقدرته الفائقة على الخطابة حتى سمى بالأولمبى لمواهبه الفكرية التى صقلها اتصاله بكبار مفكرى عصره مثل انكساجوراس الفيلسوف[1].

وقد كان بريكليس Preicles هو الذى وضع دستور الديمقراطية بالمعنى الصحيح، فقد أتاح بدستوره لكل عضو من أعضاء الدولة الاشتراك فى الأمور السياسية على اختلاف أنواعها، ووضع جميع أفراد الشعب على قدر المساواة أمام القانون، وسوى بينهم فى الحقوق المدنية والسياسية مع ملاحظة أن الأرقاء والأجانب ظلوا بعيدين

(1) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 115 ـ 118، وفى فلسفة السياسة، ص 16، 17.

عن الاشتراك فى الحياة السياسية أو التمتع بالوظائف التى اعتبرها الدستور حقًا مشروعًا للمواطن فقط.

وبلغ من قيمة هذه الجمعية أن قررت لأعضائها مكافآت مالية لضمان انتظامهم فى حضور الجلسات. ومن مظاهر الكسب الديمقراطى أيضًا استقلال السلطة القضائية عن السلطتين التشريعية والتنفيذية[1].

وعلى ضوء هذه التحولات السياسية كان لابد أن تظهر فلسفة سياسية جديدة تعبر عن ضرورة أن يأخذ الفرد دوره فى المجال السياسى بناء على قدرته الخطابية وتعلمه سائر وسائل التأثير على جماهير الناس واكتساب الأغلبية من الأصوات فى المجالس الشعبية، وقد عبر عن هذا كله الفلاسفة السوفسطائيون.

ثانيًا: فلسفة السوفسطائيين السياسية

تمهيد:

نشأت طائف السوفسطائيين لتقوم بتلبية حاجة الناس إلى المعرفة بالوسائل التى لا غنى عنها للنجاح فى الحياة العامة، وكان أكثر السوفسطائيين من المتخصصين فى علوم اللغة والخطابة والجدل، ولم يكن اسم السوفسطائى فى بداية الأمر يثير أى معنى سئ وإنما كان يعنى المعلم والحكيم. ولذلك فقد عدت فلسفتهم ثمرة للحياة الديمقراطية فى أثينا وتعبيرًا قويًا عنها.

(أ) التأكيد على الفردية:

كان من أهم المبادئ السوفسطائية أنهم جعلوا الفرد نقطة البداية فى فلسفتهم السياسية، وقد ترتب على هذه النظرة أن الدولة كلها عندهم تقوم على تعاقد الأفراد واتفاقهم.

(1) د. مصطفى الخشاب، المرجع السابق، ص 78.

وانظر تفصيلات الحياة الديمقراطية لأثينا فى عصر بريكليس فى: تشارلز روبنصن: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت 1966م، ص 39 وما بعدها.

ولقد أكد بروتاجوراس[1] المشرع المستنير لهذا المجتمع أن القوانين من خلق الإنسان، وشارك مواطنه ديمقريطس إلى حد كبير فى نظريته عن تطور المجتمع الإنسانى، وآمن، مثلما آمن الفلاسفة الأيونيون بشكل عام بأن العدالة أمر تعاقدى؛ فقوله إن الإنسان هو مقياس كل شىء، يكاد يكون مؤكدًا أن النظم الإنسانية يجب أن تتكيف مع مطالب الإنسان المتغيرة. لكن هذه الفكرة كانت لعنة فى نظر أفلاطون الذى نادى بأن فكرة العدالة أبدية، وأنها لا تفهم بدراسة التاريخ، وإنما بالتفكير الخالص. هذه الفكرة وليس مبدأ الذاتية هو الأساس الحقيقى للاختلاف بين بروتاجوراس وبين سقراط الأفلاطونى فى محاورة الجمهورية[2].

(ب) رفض نظام الرق:

أثار السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس مشكلة التعارض بين الاتفاق Nomos والطبيعة physis فى مجال الأخلاق والسياسة، فقد استعملوا لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملوا لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت.

وذلك التضاد بين ما جرت عليه التقاليد وما هو حق حقًا، قدر له أن يكون بمثابة دستور لنقد المساوئ فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى، ومن أمثلة ذلك استخدام يوريبيدس Euripides لهذا التعارض فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق، وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك فقال: «إن هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم»، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشىء. فكل منهم يحمل روحًا سليمة، كما قال أيضًا: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل».

(1) انظر عرضًا وافيًا لحياة وفلسفة بروتاجوراس فى: Kathleen Freeman: The Presocratic Philosophers, Oxford- Basil Blackwell 1946, P. 343 - 353.

(2) بنيامين فارنتن، العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية 1958م، ص 104.

ولقد أكد هذا الرأى أيضًا الخطيب الكيداماس Alcidamas فى قوله بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدًا، على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين إنكار السوفسطائى أنطيفون Antiphon وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة[1].

(جـ) نظرية أنطيفون فى التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى:

قبل الحديث عن أنطيفون السفسطائى وقبل التعرض لآرائه السياسية التى تمثل ـ فى نظرنا ـ أهمية خاصة فى تاريخ الفكر السياسى لأن المشكلة التى أثارها كانت هى صلب البحث فى الفلسفة السياسية فى العصر الحديث لدى جون لوك وروسو ومونتسكيو، يجب أن نفرق بين أنطيفون السفسطائى وأنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة 411 ولو أنهما متعاصران. فالأول كان فيلسوفًا بينما كان الثانى خطيبًا شهيرًا[2].

ومن حسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية لهذا المفكر من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه «فى الحقيقة» الذى اكتشفت بعض عباراته فى بردية أكسير نخوس Oxyrhynehus حديثًا ويذكره كسينونون فى مذكراته يناقش سقراط ويجادله حول ضرورة المشاركة فى الحياة العملية[3].

وقد لخص أنطيفون مشكلة التعارض بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى فى السؤال الآتى:

أى القوانين يجب أن يسود؟ أقوانين الإنسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف، تلك القوانين المكتوبة التى وضعها الإنسان، أم القوانين الطبيعية الضرورية التى تسرى على الإنسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة؟

---

(1) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ترجمة حسن جلال العروسى، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، ص 34 ـ 35. وانظر أيضًا: أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 124 ـ 125.

(2) انظر: K. Freeman: Op. Cit., P. 391 - 392.

وانظر: بعض ملامح حياة أنطيفون السوفسطائى فى نفس المرجع 394 ـ P393.

(3) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الترجمة العربية، هامش ص 35.

وانظر أيضًا د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 129. وكذلك: K. Freeman: Op. Cit., P. 394.

لقد فرق أنطيفون بين القوانين الوضعية التى فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة، وقوانين الطبيعة وهى القوانين الضرورية ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق، أما قوانين الطبيعة فهى التى تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها.

وكثيرًا ما تتعارض القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى لدى أنطيفون. وهذا راجع فى نظره إلى أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لا غنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنحو الطبيعى والأمر فى القوانين الطبيعية بالعكس.

ويستدل على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذى يشبه العقاب الذى يلحق من يخالف الطبيعة فيقول: «إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب أما إذا انكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها، وليس الأمر كذلك فى القوانين الطبيعية لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حتى يختفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه الناس ذلك لأن الضرر الذى يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال»[1].

وينتقد القوانين التى تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول: «إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم. وفى هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر، تصرف المتحضرين بل المتبربرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعًا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبربرين»[2].

(د) تقييم لنظريات السوفسطائيين السياسية:

نستطيع بعد هذه اللمحات السريعة من الشذرات التى تبقت لنا عن هؤلاء

(1) انظر: K. Freeman: Op. Cit., P. 397 - 398.

وأيضًا: الترجمة العربية لهذه الشذرات من كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، ص 293 ـ 298. نقلًا عن د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 130.

(2) نقلاً عن: د. أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 131.

الفلاسفة، الذين لاقوا هجومًا شديدًا من أفلاطون وأرسطو، أن نقرر أنهم يمثلون عصر التنوير[1] فى الفكر اليونانى، فقد حولوا تاريخ الفلسفة بالاشتراك مع «سقراط» من البحث فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان ومشكلاته؛ لقد فضلوا أن يبحثوا فى مخترعات الإنسان ومكتشفاته، فقد قدم بروتاجوراس نظرية فى تفسير أصل الحضارة الإنسانية، ومحور هذه النظرية يدور حول تأكيد أهمية الاختراع الإنسانى فبالاختراع وبالفن تمكن الإنسان من بناء الحضارة وإقامة النظم الاجتماعية، ذلك لأن الإنسان فى رأيه إن تُرك للطبيعة أو قورن بأنواع الحيوان الأخرى ضعيف قليل المواهب[2]. وبالإضافة إلى ذلك فقد رفضوا الرق وطالبوا بالمساواة بين الناس لأن أصلهم واحد وقدراتهم واحدة وإن كان صولون قد طالب من قبلهم بهذا فإن السوفسطائيين كانوا يعيشون فى عصر الطبقية المتطرفة فى أثينا، فى عصر آمن فلاسفته الكبار سقراط وأفلاطون وأرسطو بأن الرق نظام طبيعى.

وقد ركز السوفسطائيون فى فلسفتهم السياسية على الفرد معبرين عن عصر الديمقراطية الحرة فى أثينا، وكانوا أول من ركز على الفرد وأهميته السياسية فى تاريخ الفلسفة السياسية، وذلك هو أصل كل الآراء المعاصرة التى تنادى بالحرية الفردية، ورغم كل هذا فقد مجد السوفسطائيون القوة ودعوا إليها وتطاولوا على قوانين الدولة، فهذه القوانين فى نظرهم كما قال polus أحد زعمائهم «شرعة الضعفاء اخترعوها ليخضعوا بها الأقوياء وليختلسوا منهم بمقتضاها ثمار قوتهم»، ولذلك دعوا الإنسان إذا بلغ من القوة درجة يستطيع معها الخروج من القوانين من غير أن يناله الجزاء فله الحق فى ذلك، فالسوفسطائيون يعتبرون أصحاب أول فلسفة نادت بأن القوة هى الحق، وغنى عن البيان أن من شأن هذا هدم النظام الاجتماعى وإفساد النظام السياسى واضطرابه.

---

(1) انظر ما كتبناه عن: بروتاجوراس فيلسوف التنوير اليونانى فى كتابنا: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة 1992م.

(2) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 125.

ثالثًا: فلسفة سقراط السياسية

تمهيد:

كان سقراط هو الذى حول تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محددة المعالم، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها هذه الفلسفة، فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أخص ما يكونون تباينًا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشُتقت أفكار واسُتخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية ومن الواضح أنها جميعًا مستمدة من شخصية سقراط[1].

(أ) حياة سقراط السياسية:

وفى الحقيقة أنه لم يكن لسقراط آراء سياسية واضحة، إلا أن حياته نفسها تعد سلسلة من المواقف السياسية التى كانت أغلبها ضد الديمقراطية، ونستطيع من خلال هذه المواقف أن نستشف ما لسقراط من فكر سياسى أثر بعد ذلك فى أفلاطون وأرسطو، فقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعًا كل الخضوع لنظمها وقوانينها ويجعله معارضًا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغييرًا يؤكد فردية المواطن إزاء الدولة كما كان ينادى كثير من السوفسطائيين.

ولهذه الدوجماطيقية الفكرية، كان من الطبيعى أن يختلف سقراط مع سياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الأفراد فى الحديث عن كل شىء حتى أصبح فى إمكان المواطن الأثينى أن يناقش أدق موضوعات السياسة والأخلاق والعقائد، ولكن يبدو أن سقراط حين أظلته الديمقراطية بهذه الحرية جنت عليه وعلى نفسها، فلو لم تكن الديمقراطية ما كان سقراط ليوجد، ولكنها قضت عليه لأنه طالب بالقضاء عليها فصراعه معها كان صراعًا لا ينتهى إلا بالموت[2].

وكل ذلك يؤكد أن محاكمة الديمقراطية لسقراط لا يمكن أن تتضح معالمها إلا

(1) راجع ما كتبناه عن سقراط فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الطبعة الأولى، الفصل الرابع، ص 80 وما بعدها.

(2) د. أميرة مطر: الفلسفة عند اليونان، ص 142.

على ضوء موقفه السياسى. وبالرغم من أن وثائق هذه المحاكمة لانستمدها إلا من رواية تلاميذه الذين كانوا أقرب إلى الدفاع عنه وإلى إظهار بطولته مثل أفلاطون وكسينوفون إلا أنه يمكن مع ذلك أن نستدل على بعض الإشارات ذات الدلالة السياسية[1].

ففى محاورة الدفاع يذكر أفلاطون أن سقراط امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قواد حملة «الأرجينوساى» الذين تركوا الأسطول الأثينى يغرق فى اليم بآلاف البحارة لأنه عد المحاكمة غير قانونية. ويتضح لنا أن موقف سقراط وتمسكه بحرفية القانون فى موقف كان يثير شكوك المواطنين الذين اشتموا رائحة الخيانة فى تصرف هؤلاء القواد كان صدمة لسياسة الديمقراطية. فقد كانت قوة الديمقراطية كلها مركزة فى هذا الأسطول وكانت مؤامرات أعدائها تحاك حول القضاء على هذه القوة البحرية[2].

ومن جهة أخرى أثار سقراط الشكوك حول نفسه حين جمع حوله فريقًا من الشبان الأثرياء أمثال كريتياس وثيرامين وأفلاطون وكان يحرضهم على التصدى لكثير من رجال الديمقراطية خاصة من طوائف الصناع والسياسيين والفنانين بحجة أنهم من أدعياء الحكمة على حد قوله فى محاورة الدفاع. وأخيرًا فإن الطابع الدينى الذى صورت به محاكمة سقراط لا يمكن فهمه إلا على أضواء سياسية فتهمة الكفر بالألهة التى ذكرت فى محاورة الدفاع لم تكن تنتهى إلى الإعدام، فكثيرًا ما أنكر الفلاسفة والمفكرون وجود الألهة اليونانية وتشككوا فى حقيقتها. وإنما النقطة الرئيسية فى هذا الموضوع ترجع إلى عدم مشاركة سقراط فى إقامة شعائر الديانة التى فرضتها الديمقراطية لأن الأمر الذى كانت الحكومة آنئذ تؤاخذ عليه هو إقامة هذه الشعائر الدينية الوطنية ولم يكن يعنيها الاعتقاد فى حد ذاته، فعدم مشاركة سقراط عُد فى النهاية خيانة للديمقراطية وليس إلحادًا أو كفرًا بالألهة[3].

(1) نفسه.

(2) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 142 ـ 143.

(3) نفسه.

(ب) نقد سقراط لرأى السوفسطائيين فى العدالة:

إن المضمون الاجتماعى والسياسى الذى يمكن الاستدلال عليه من ثنايا نظريات سقراط الفلسفية يكشف ـ كما قلنا ـ عن الاختلاف الكبير بينه وبين معاصريه والسابقين عليه فى الرؤية العامة للكون والحياة الإنسانية أيضًا، فقد حمل على السوفسطائيين حملة لا هوادة فيها حتى اندحرت المبادئ التى آمنوا بها لأنها لم تقو على مواجهة تعاليم سقراط المشبعة بروح العدالة السامية والمزودة بكثير من الاتزان العقلى والفلسفى، فذهب سقراط إلى أن القوانين العادلة صادرة عن العقل على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن المشرعين قد وضعوها لقهر الطبيعة. وذهب إلى أن هذه القوانين واجبة الاحترام، وهى صورة من القوانين الإلهية التى أودعها الله قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين ويخضع لالتزاماتها فكأنه يحترم النظام الإلهى والعقل الإلهى، على عكس ما ذهب إليه السوفسطائيون من أن هذه القوانين شرعة الضعفاء غير واجبة الاحترام، يحق للرجل القوى أن يخرج عليها ويضرب بها عرض الحائط[1].

(جـ) نظرية سقراط فى أصل القانون:

رأينا من معارضة سقراط للسوفسطائيين أنه يرفض نسبية القوانين الإنسانية وتغيرها، فقد أكد أن القوانين سواء كانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة فى المدينة أو كانت قوانين غير مكتوبة مستمدة من إرادة الآلهة، فهى حقائق ثابتة متوارثة ينبغى المحافظة عليها من أى تغيير أو تبديل، ويكفى لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عنده أن نرجع لخطاب القوانين له فى محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له: «هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذًا وإطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها»[2].

كذلك تشهد حادثة تمسكه بألا يحاكم قواد حملة الأرجينوساى، باحترامه الشديد للقانون وأصله الإلهى، فالقانون فى ثباته وكماله كالحقيقة الرياضية عند سقراط لا

(1) د. مصطفى الخشاب، تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، ص 85 ـ 86.

(2) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 158.

تتغير بتغير الزمان والمكان، لأن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة وهى ليست خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين فهى عامة ومعروفة للجميع منها بر الوالدين واحترام الآلهة وتقديسها وعدم الزواج من المحارم. أما عن أصل القانون لدى سقراط فيتضح من قوله لمحادثه «إنى لأعتقد أن الآلهة هى التى وضعت القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذى يحض على عبادة الآلهة»[1].

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئًا آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم القائمة الدائمة التغير والقرارات المتعددة التى أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التى كانت تسود المجالس الشعبية فى حكم الديمقراطية[2].

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفى هذا ما يكفى لتأكيد اتجاهه إلى تقوية السلطان فى مقابل حرية الأفراد التى كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية ينادون بها[3].

وختامًا فإن الحديث عن آراء سقراط السياسية لا يجب أن يطول بنا أكثر من هذا لعدم وضوح النتائج التى انتهى إليها فى الشئون السياسية إلا من خلال حياته وأسباب محاكمته.. إلخ، ومن المرجح تبعًا لهذا أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التى نجدها فى «الجمهورية» لأفلاطون هى فى الحقيقة من فكر سقراط، فمن المقطوع به أن ما فى «الجمهورية» من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل، ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليدًا لرأى سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة بما فى ذلك الفضيلة السياسية[4].

(1) نفسه، ص 159.

(2) نفسه، ص 160.

(3) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 160.

(4) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص 40.

الفصل الثانى

الفلسفة السياسية عند أفلاطون

تمهيد

أفلاطون هو أول فلاسفة السياسة الذين نجد لديهم وحدة علم ووحدة منهج، فعنده الدعائم النظرية الأولى لعلم السياسة، ولديه ظهرت بوضوح الصورة العامة التى بحث فيها بعد ذلك كل فلاسفة السياسة، إلا أن الباحث فى فلسفته السياسية يجد صعوبة فى التصنيف ناتجة عن تغير آراء أفلاطون من محاورة لأخرى. ولهذا التغير دلالتان إحداهما: أنه كان الفيلسوف الحق الذى يعدل عن الرأى إذا ما ثبت عدم صحته، وثانيهما: أنه كان يحاول أن يرد على الانتقادات التى من الممكن أن توجه إلى آرائه السياسية المتطرفة التى قدمها فى «الجمهورية» فعدّل كثيرًا منها فى كتاباته المتأخرة. وأيًا ما كانت الصعوبة التى تواجه الدارس لفلسفة أفلاطون السياسية، فإنها بلا شك تمثل متعة للفكر وترويضًا له على ألا يقف عند حد، وأن يكون مرنًا يوجه لنفسه الانتقادات ويرد عليها قبل أن يتصيدها الآخرون، وقبل أن نبدأ بالخوض فى نظرياته السياسية نرى أن نقف قليلًا عند المواقف المهمة من حياته التى تجيب لنا عن التساؤل: «لماذا كتب أفلاطون فى السياسة»؟

أولًا: حياة أفلاطون السياسية

ولد أفلاطون عام 427 ق.م. من أسرة أثينية عريقة، فكان اثنان من أقاربه من الطغاة الثلاثين وهما كريتياس ابن عم أمه وخارميدس خاله، فكان مؤهلًا منذ العشرين من عمره لتولى منصب سياسى كبير، إلا أنه فى ذلك الوقت كانت الديمقراطية تلاقى هجومًا شديدًا، ودفع ذلك أفلاطون إلى التفكير فى تلك الحالة السياسية المتدهورة وكيفية إصلاحها. وكان تأثير سقراط فى هذا المجال كبيرًا، ويعبر أفلاطون نفسه عن

هـذه الحالـة فـى خطـاب كتبـه وهـو فـى السـبعين يقـول فيـه: «وكلمـا رأيت هـذه الأعمـال أمام عينـى وهـؤلاء النـاس الذيـن فـى يدهـم مقاليـد الحكـم، ورأيـت العـادات والتقاليـد تتدهـور، وكلمـا تمعنـت فـى هـذه الأمـور ظهـر أمامـى بوضـوح صعوبـة المشـاركة فـى نظـام الحكـم بشـكل عـادل تتوخـاه العدالـة وحكـم القانـون. ولـم أتـرك الأشـياء هكـذا، بـل بـدأت فـى التفكيـر جديًـا فـى إصـلاح مناصـب الأشـياء وأمورهـا وفـى الطريقـة التـى أصلـح بهـا مـن نظـام السياسـة فـى الدولـة. ولتنفيـذ مـا فكـرت فيـه، انتظـرت دائمًـا إلـى أن تأتـى اللحظـة المناسـبة والوقـت المناسـب، وقـد اسـتطعت أن أكتـب آرائـى وحكمـى علـى الدسـتور والأنظمـة السياسـية التـى كانـت سـائدة آنـذاك وعندئـذ وجـدت نفسـى مضطـرًا إلـى أن أكتـب عـن أعـدل فلسـفة فـى السياسـة ونظـم الحكـم التـى يظهـر مـن خلالهـا الإنسـان ويتبيـن منهـا مـا هـو عـدل بالنسـبة للدولـة ولحيـاة الفـرد والمواطـن فيهـا»[1].

وقـد قادتـه كثـرة تفكيـره فـى الحيـاة السياسـية إلـى القيـام بعمليـن رئيسـيين إلـى جانـب مؤلفاتـه:

1 ـ إنشـاء الأكاديميـة: ولا شـك أن أفلاطـون لـم ينشـئ الأكاديميـة لغـرض محـدد بالـذات، فمـن المبالغـة إذن القـول بأنـه أراد إنشـاء معهـد لدراسـة السياسـة دراسـة علميـة وتدريـب رجـال علـى الحكـم، فـإن فكـرة التخصـص لـم تكـن قـد بلغـت حينـذاك مثـل هـذا المـدى[2].

2 ـ ذهابـه إلـى سيراقوسـه بدعـوة حاكمهـا ديونسـيوس، وكان أفلاطـون فـى الأربعيـن. وقـد قبـل هـذه الدعـوة لاعتقـاده فـى مبـدأ جمـع الحاكـم بيـن الحكمتيـن السياسـية والفلسـفية. وكان عليـه أن يعلمهمـا لهـذا الحاكـم الـذى دعـاه ليبـدى رأيـه فيمـا يجـب إصلاحـه هنـاك. وقـد وجـد أفلاطـون فـى رحلتـه الفرصـة الذهبيـة التـى كان ينتظرهـا لتنفيـذ أفـكاره السياسـية، إلا أن رحلتـه وآمالـه انتهـت بالفشـل حيـث ألقـى حاكـم سيراقوسـه القبـض عليـه وأمـر بترحيلـه كعبـد، ومـع ذلـك لـم يكـن فشـل أفلاطـون كليًـا فقـد اسـتطاع أثنـاء رحلتـه أن يتوصـل إلـى بعـض النجـاح حيـث أمكنـه إقنـاع ديـون الشـاب، عديـل الحاكـم بتفكيـره وفلسـفته السياسـية.

(1) أفلاطون، الخطاب السابع، فقرة 324 ب ـ 326 ب نقلا عن «تاريخ الفكر السياسى»، ص 22.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، الطبعة الرابعة 97، ص 45.

وقد توفى أفلاطون 347 ق.م بعد أن أسس مدرسته فى التفكير السياسى وترك لنا تراثًا فكريًا باقيًا[1].

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلًا أو كثيرًا بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثًا منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ويمكن منها جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى: «الجمهورية»، «السياسى» و«القوانين» وقد كتب الجمهورية فى عهد شبابه، أو فى باكورة رجولته تقريبًا، وربما خلال خطوات إنشاء مدرسته، ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاورة قد قصد بها أن تكون عملًا قائمًا بذاته، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة فى الكتاب الأول إنما كُتب فى تاريخ مبكر نسبيًا، أما محاورة «القوانين» من جهة أخرى فهى إنتاجه فى شيخوخته ومن المتواتر أن أفلاطون قد وافته المنية وهو دائب العمل فى المحاورة المذكورة.

وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلًا زمنيًا قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين «الجمهورية» وكتابة «القوانين»، ويمكن أن تلاحظ فى أسلوب الكتاب الأول حماسة الشباب، وذلك فى المرحلة التى أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التى أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سيراقوسة التى سبق ذكرها، أما «السياسى»، فقد كتبت بين المحاورتين فى فترة ربما كانت أقرب تاريخيًا إلى «القوانين» منها إلى «الجمهورية»[2].

وبناء على ما تقدم من ترتيب محاورات أفلاطون، فمن الممكن أن نقسم تطور فلسفته السياسية ثلاث مراحل ترتبط كل منها بإحدى محاوراته على حسب الترتيب المشار إليه، لأن كل محاورة تمثل تطورًا معينًا فى فكر أفلاطون السياسى.

(1) د. إبراهيم أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 23.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، الترجمة العربية، ص 47.

ثالثًا: الجمهورية ونظرية الدولة المثالية

يبدأ تصور أفلاطون للمدينة المثالية فى «الجمهورية» من محاولته بلورة مثال ثابت للعدالة وذلك عبر مناقشة التصورات المختلفة السائدة فى عصره حول معنى العدالة.

(أ) تعريف العدالة:

لقد استعرض أفلاطون عدة تعريفات للعدالة أهمها ذلك التعريف الذى قدمه كل من كيفالوس وبوليمارخوس وهو أن العدالة «هى الصدق فى القول والوفاء بالدين» وقد طور الأخير هذا التعريف بقوله: «إن العدالة تعنى إعطاء كل ذى حق حقه بمعنى أن تعامل كل إنسان بما هو مناسب له، أى أن العدالة تكمن «فى تقديم الخير للأصدقاء وإلحاق الأذى بالأعداء»[1]. وقد رفض أفلاطون هذا التعريف لأنه يقدم العدالة على أنها مجرد علاقة بين فردين، وفيها لا يفكر الفرد إلا فى مصلحته الذاتية حيث يجزى أصدقاءه خيرًا ويرد على أعدائه بالمثل. وفى كل الأحوال فإن إيذاء الآخرين فى رأى أفلاطون إنما هو عمل غير عادل[2].

أما التعريف الثانى الذى رفضه أفلاطون فهو تعريف «تراسيماخوس» السفسطائى الذى قال: «إن العدالة هى صالح الأقوى وما دام الحاكم دائمًا هو الأقوى فالعدالة تسيير فى مصلحته»[3]. وجاء رفض أفلاطون لهذا التعريف على أساس رؤيته الخاصة للحكم بأنه فن ككل الفنون حيث يتلقى الحاكم فيه أجرًا على عمله، والحاكم الصحيح هو ذلك الذى يراعى مصالح رعيته وليس مصلحته الخاصة كما أنه لا يصح أن تبنى العدالة على بث الخوف فى نفوس الناس بل ينبغى أن تبنى على أداء وظيفة معينة، ومن ثم فإن العدالة فى الدولة تعنى أن يقوم كل فرد وكل طبقة بما عليها من وظيفة فى ضوء ما هى مؤهلة له. والقارئ للكتاب الثانى فى الجمهورية يرى بوضوح تلك الموازنة الدقيقة التى يقيمها أفلاطون بين الدولة والفرد والتى يُعرف من خلالها العدالة بأنها «قيام كل فرد بوظيفته على الوجه الأكمل».

(1) أفلاطون: محاورة «الجمهورية» (331 ـ 332) الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، ص 179 ـ 180.

(2) نفسه، ص 187.

(3) نفسه، (338 ـ 339)، الترجمة العربية، ص 191.

وفى الكتاب الرابع من الجمهورية يعود أفلاطون إلى تأكيد هذا التعريف حينما يقول: «إن على كل فرد أن يؤدى وظيفة واحدة فى المجتمع هى تلك التى وهبته الطبيعة خير قدرة على أدائها» و«بدون أن يتدخل فى شئون غيره»[1]. وإذا ما تساءلنا عن الأسباب التى جعلت أفلاطون يعرف العدالة على أساس فكرة الوظيفة على هذا النحو السابق، فإن إجابته تتضح من اعتقاده بأن الدولة «إنما تنشأ أساسًا من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى أشياء لا حصر لها»[2] وعلى ذلك فلكى يلبى الفرد حاجاته المختلفة مادية ومعنوية ينبغى أن يأتلف مع غيره ليكونوا مجتمعًا يقوم كل واحد منهم حسب مؤهلاته ومواهبه الطبيعية بالوظيفة التى تخصه خير قيام. فتتكامل الوظائف فى توفير كل ما يطلبه أى فرد فى الدولة من حاجات.

(ب) تقسيم العمل والنظام الطبقى:

ومن هنا فإن الدولة المثالية تقوم على مبدأ تقسيم العمل بين أفرادها وطبقاتها. والمعروف أن أفلاطون قد قسم الأفراد فى الدولة إلى طبقات ثلاث هى طبقة المنتجين وطبقة الجند، وطبقة الحكام وكثيرًا ما كان يشير إلى الطبقتين الثانية والثالثة باسم «طبقة حراس الدولة».

وهذا التقسيم الطبقى الهدف منه أن تؤدى كل طبقة وظيفتها متحلية بإحدى الفضائل الأخلاقية، إذ ينبغى أن يقوم المنتجون بإنتاج الخيرات المادية المختلفة بكل جدية وبكل إتقان ودون أن يتدخل أصحاب حرفة فى الحرف الأخرى وعلى الجميع أن يتحلوا بفضيلة العفة فيحصلوا مما ينتجونه على ما هو ضرورى لهم وتصبح بقية المنتجات ملكًا للدولة توزعها على أفراد الطبقات الأخرى.

وكذلك ينبغى أن يقوم الجند بأداء وظيفة الحراسة على الوجه الأكمل متحلين بفضيلة الشجاعة وكذلك ينبغى أن يمارس الحكام مهام منصبهم متحلين بفضيلة الحكمة فالعدالة فى الدولة مرهونة بممارسة كل طبقة من هذه الطبقات وظيفتها دون أن تتدخل فى مهام غيرها «فالتعدى على وظائف الغير والخلط بين الطبقات الثلاث

(1) نفسه، (ك 4 ـ 433)، الترجمة العربية، ص 313.

(2) نفسه (369)، الترجمة العربية، ص 227.

يجر على الدولة أوخم العواقب»[1]. «أما إذا اقتصرت كل من الطبقات الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص، وتولت كل منها العمل الذى يلائمها فهذا.. هو العدل وهو ما يجعل الدولة عادلة»[2].

والحقيقة أن هذا النظام الطبقى قد واجه انتقادات متعددة من المؤرخين وفلاسفة السياسة حيث اعتبره بعضهم صورة من صور «الجمود والتحجر»[3].

وفى اعتقادى أنه لم يكن فى ذهن أفلاطون هذا الجمود وذلك التحجر، فكل ما هنالك أنه أراد أن يضمن للدولة نظامًا سياسيًا واقتصاديًا مستقرًا ومتوازنًا بحيث يتبادل الجميع المنافع دون أنانية وبما هم مؤهلون له بالفطرة والطبيعة، فالتخصص الوظيفى المقرون بهذا النظام الطبقى من شأنه أن يخلق الانسجام بين الأفراد وأن يبعد عنهم روح المنافسة اللامحدودة التى ينتج عنها فى كثير من الأحيان سيادة الأنانية المطلقة للفرد[4].

ومن جانب آخر فإن أفلاطون حينما وضع هذا النظام الطبقى لم يضعه مغلقًا جامدًا، بل وضعه نظامًا مفتوحًا[5]، لأنه أباح فيه الاستثناء إذ يمكن لابن الصانع أن يصبح جنديًا أو حاكمًا إذا ما توافرت فيه الشروط اللازمة لذلك أى إذا ما أهلته قدراته الطبيعية لذلك وإذا ما نجح فى اجتياز المراحل التعليمية التى تؤهله بصورة لائقة ليصبح أحد أفراد طبقة أعلى. فالحركية الطبقية واردة بين الطبقات بحسب اختلاف المواهب والقدرات وبحسب اكتساب الفرد للقدرات الأعلى بالتعليم.

(جـ) نظرية التربية فى الدولة المثالية:

قدم أفلاطون فى «الجمهورية» نظريته الشاملة فى التربية والتعليم بغرض تخريج

(1) نفسه، الترجمة العربية، ص 315.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) يشاركنا هذا الرأى: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة محمد سليم سالم، الألف كتاب (566)، مؤسسة سجل العرب 1966، ص 287.

(5) انظر: Taylor: Plato - The man and his works, Merdian Books, New York, 1957, p. 275.

تلك الطبقة المتميزة طبقة «الحكام الفلاسفة» ولكنه فى ثنايا ذلك قدم لنا نظرية متكاملة فى التربية والتعليم اعتبرها جان جاك روسو أعظم ما كُتب فى فلسفة التربية على الإطلاق.

يبدأ هذا النظام التربوى بأن يميز القائمون عليه بين الأطفال فيختارون أولئك الأطفال الأصحاء القادرين على تحمل التمرينات الرياضية بدون نظر إلى أصلهم الطبقى. ويخضع هؤلاء الأطفال بعد ذلك لبرنامج تربوى موحد لا فرق فيه بين صبى وفتاة.

وتستمر المرحلة الأولى من هذا النظام حتى بلوغ هؤلاء سن الثامنة عشرة ويخضعون فيها لنظام غذائى متكامل تحت إشراف طبى مع ممارسة التدريبات الرياضية البدنية وذلك لتصح أجسادهم. أما غذاء النفس فيكون من خلال تعلم الآداب الراقية والاستماع إلى الموسيقى الهادئة. أما الآداب الراقية فهى تلك التى تليق بأن يتعلمها الفضلاء فالشعر ينبغى أن يكون حاملًا للمبادئ الدينية الصحية والأخلاق الفاضلة، وألا يكون فى ذات الوقت مفتقرًا إلى الجمال الشعرى[1].

أما الموسيقى فينبغى أن تكون إيقاعاتها ونغماتها قادرة على التغلغل فى النفس وبث الشعور الراقى فيها وأن تبتعد عن النغمات الشاذة الصاخبة[2].

أما عن الطريقة التعليمية المثلى لمثل هؤلاء الأطفال فهى تقوم على مراعاة حرية الأبناء وعدم القسوة عليهم «فتعليم الحر ـ كما يقول أفلاطون ـ ينبغى ألا يتضمن شيئًا من العبودية؛ فالتدريبات البدنية التى تؤدى قهرًا لا تؤذى البدن فى شىء، أما العلوم التى تقحم فى النفس قسرًا فإنها لا تظل عالقة فى الذهن، إن على المعلمين أن يجعلوا التعليم لهوًا بالنسبة للأطفال حتى يتمكنوا من اكتشاف ميولهم الطبيعية ويركزوا على تنميتها»[3].

أما المرحلة الثانية فتبدأ من سن الثامنة عشرة حتى بلوغهم الثلاثين بعد أن

(1) انظر: أفلاطون: الجمهورية، الترجمة العربية، ص 251 ـ 267.

(2) انظر: نفسه، ص 268 ـ 272.

(3) أفلاطون: نفس المصدر (536)، ص 449.

يجتازوا الاختبارات التى تعقد لهم فى ختام المرحلة الأولى بنجاح. وهى تبدأ بفترة تستمر من سنتين إلى ثلاث سنوات يتدربون فيها تدريبًا عسكريًا إجباريًا. وإذا ما اجتازوا هذه الفترة من التدريبات العسكرية بنجاح يتحولون بدءًا من سن العشرين وحتى الثلاثين إلى دراسة العلوم خاصة العلوم الرياضية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى وهذه الدراسة تستهدف أن يتدرب هؤلاء الشباب على التفكير المجرد وعلى إدراك العلاقات المجردة بين الأشياء وذلك ليتأهلوا بعد ذلك لدراسة الديالكتيك أو الفلسفة[1].

وبعد ذلك تبدأ المرحلة الثالثة من سن الثلاثين حتى الخامسة والثلاثين وهى المرحلة المخصصة لدراسة الديالكتيك أى لدراسة الفلسفة وفيها يتعرفون على طريق الوصول إلى اكتشاف الحقيقة المجردة بالجدل الذى يرتفعون به من المحسوس إلى المعقول بدون وساطة أى أداة من أدوات الحس[2].

أما المرحلة الرابعة والأخيرة فيخضع لها أولئك الذين اجتازوا بنجاح اختبارات المراحل السابقة، وهى تستمر لمدة خمسة عشر عامًا أخرى. وقد خصصت للتدريب العملى على ممارسة الوظائف العليا وتولى المهام العسكرية الفعلية. والغرض من ذلك هو اختبار قدرة الأبناء على «الصمود أمام المغريات التى تتجاذبهم من جميع الاتجاهات»[3]، فضلاً عن أن هذه التدريبات تجعلهم «يتميزون عن كل ما عداهم فى الشئون العملية وفى المعرفة»[4].

وهنا تتضح الغاية التى يسعى إليها أفلاطون من نظامه التربوى ـ التعليمى حيث إنه يسعى إلى تخريج تلك الفئة الممتازة القادرة على حكم المدينة المثالية الفاضلة، وهم أولئك الفلاسفة الذين يستطيعون ممارسة وظيفة الحكم محاولين تحقيق هذه المثل فى دولتهم دون سعى إلى تحقيق أى غرض شخصى أو أى مصلحة أنانية.

(1) انظر: أفلاطون: نفس المصدر (537)، الترجمة العربية، ص 449 ـ 450.

(2) انظر: نفسه، ص 450.

(3) نفسه (540)، الترجمة العربية، ص 453.

(4) نفسه، ص 454.

(د) نظرية الشيوعية ـ شيوعية النساء والملكية:

بدأ حديث أفلاطون عن هذه النظرية فى ثنايا حديثه عن التربية حينما أشار إلى «أن التربية الصالحة لو أنارت نفوس مواطنينا لأمكنهم أن يحلوا بسهولة كل المشاكل.. كمشكلة اقتناء النساء والزواج وإنجاب الأطفال بحيث نتبع فى هذه الأمور القاعدة القائلة إن كل شىء مشاع بين الأصدقاء»[1].

وتقوم هذه النظرية على إيمان أفلاطون بالمساواة بين الجنسين وأنهما يمكن أن يقوما بكل شىء سويًا، فيتعلم النساء نفس ما يتعلمه الرجال ومن ثم ينبغى أن يتعاملا نفس المعاملة، وأن يقوما بنفس الوظائف وليس هذا بغريب لأنه شبيه بما يجرى فى عالم الحيوان «فإناث كلاب الحراسة تسهر كالذكور على حراسة القطيع وتصطاد معهم وتسهم فى كل ما يفعلون»[2].

وكذلك فى عالم الإنسان «فالمرأة قادرة بطبيعتها على كل الوظائف وكذلك الرجال وإن تكون المرأة فى كل شىء أدنى قدرة من الرجل»[3]. وليس معنى أنها أدنى قدرة منه فى بعض المواضع أنها لا يمكن أن تقوم بنفس ما يقوم به!

وعلى هذا الأساس طالب أفلاطون بنظرية الشيوعية؛ فطالما أن المرأة ستشارك الرجل فى كل شىء سواء فى التعليم أو فى تولى الوظائف العامة فى الدولة فهى لن تكون متفرغة لتربية الأولاد أو لرعاية شئون المنزل. ومن ثم نادى أفلاطون بشيوعية النساء بين طبقة الحراس، فلا يختص رجل بامرأة معينة، ولا امرأة برجل معين بل إن كل شىء مشاع بين الأصدقاء إذ تنظم الدولة مواسم معينة لإتمام الزيجات على أساس الكفاءة، فالأفضل من النساء للأفضل من الرجال وهكذا[4].

أما الأطفال الذين يولدون فهم أيضًا مشاع بحيث لا يعرف الأب ابنه ولا الابن

(1) نفسه، (424)، ص 299.

(2) أفلاطون: نفس المصدر (451)، ص 335.

(3) نفسه (455)، ص 340 وكذلك انظر: (456)، ص 341.

(4) انظر: نفسه، (460)، ص 347.

أبـاه[1]. وقـد حـدد أفلاطـون سـن التـزاوج فـى ظـل هـذا النظـام مـن العشـرين إلـى الأربعيـن بالنسـبة للمـرأة ومـن الثلاثيـن وحتـى الخامسـة والخمسـين بالنسـبة للرجـل[2].

والحقيقـة أن نظـام شـيوعية النسـاء الـذى قدمـه أفلاطـون هنـا إنمـا فرضـه لكـى يضمـن وحـدة الدولـة، إذ أنـه تصـور أن أهـم أسـباب الصـراع بيـن طبقـة الحـراس (حكامًـا وجنـد) إنمـا هـو التنافـس علـى ملكيـة النسـاء وكذلـك التنافـس علـى ملكيـة الأراضـى والعقـارات وخلافـه، ومـن ثـم فـإن إزالـة أسـباب هـذا الصـراع تكـون فـى القضـاء الفـورى علـى أسـبابه فيبقـى للدولـة وحدتهـا ويضمـن للنظـام السياسـى اسـتقراره. وهـذا يعنـى أنـه لـم يكـن تهمـه فـى شـىء الدعـوة إلـى حريـة المـرأة أو الرجـل مـن قيـود الـزواج فـى حـد ذاتهـا بـل كان مـا يعنيـه هـو فقـط الحفـاظ علـى وحـدة الدولـة وخيرهـا[3].

ورغـم مـا فـى ذلـك مـن مبـررات لوجـود هـذا النظـام فـى دولـة أفلاطـون المثاليـة، ولكـن هـذه المبـررات ليسـت دقيقـة بالقـدر الكافـى؛ فضـلًا عـن أنـه مـن حيـث أراد إزالـة أسـباب التنافـس والصـراع، فقـد أوجـد أسـبابًا جديـدة لذلـك حيـث إن صراعًـا جديـدًا قـد ينشـب بيـن الآبـاء والأمهـات علـى معرفـة أى هـؤلاء الأبنـاء ابنهمـا؟! أضـف إلـى ذلـك أن أضـرار إلغـاء الأسـرة بالنسـبة للدولـة وقيامهـا علـى الفـرد قـد يفـوق الأضـرار الناجمـة عـن التنافـس بيـن حراسـها علـى النسـاء أو علـى الملكيـة.

(هـ) نظريته فى حكومة الفلاسفة:

علـى أـة حـال فـإن الدولـة المثاليـة قوامهـا فـى الأسـاس تلـك الطبقـات الثـلاث متحليـة بتلـك الفضائـل الثـلاث وتربـى أفرادهـا علـى هـذا النظـام التعليمـى الصـارم الـذى خـرج أولئـك الحـكام الفلاسـفة الذيـن تدربـوا علـى الحكـم بمعرفـة مثالـه نظريًـا وكيفيـة تطبيقـه عمليًـا بتولـى الوظائـف المهمـة فـى الدولـة.

إن حكومـة الفلاسـفة هـى الغايـة إذن مـن ذلـك النظـام التعليمـى ـ التربـوى وهـى أسـاس الدولـة المثاليـة ومـا ذلـك إلا لأن هـؤلاء الفلاسـفة إذا مـا حكمـوا فلـن يكـون لهـم مـن غايـة يسـعون إلـى تحقيقهـا سـوى تحقيـق العدالـة بيـن المواطنيـن وسيكرسـون كل

(1) انظر: نفسه، (457)، ص 344.

(2) انظر: نفسه، (461)، ص 349.

(3) انظر: Julia Annas: Plato,s Republic and feminism, "Philosophy Vol. 51 - N. 167, p. 320.

وقتهم لخدمة مواطنيهم فهم حسب تعبير أفلاطون «يرون فى الحكم واجبًا لا مفر منه أكثر من كونه شرفًا «وهم يزهدون فى ما يسعى إليه الناس من تكريم ويعتبرونه تافهًا وغير خليق برجل حر ولا يحرصون إلا على أداء الواجب وعلى الشرف الذى يترتب على أدائه وعلى العدالة التى يرونها أهم الأشياء وأكثرها ضرورة»، «إنهم يتفانون فى خدمتها ويقيمون صرحها عاليًا فى تنظيمهم لدولتهم»[1].

وعلى ذلك يرى أفلاطون ضرورة أن يتولى هؤلاء الفلاسفة الذين أحسن تربيتهم وتعليمهم الحكم، وأن يتناوبوا حكم الدولة المثالية فيما بينهم سواء واحدًا بعد الآخر فيصبح الحكم ملكيًا، أو مجموعة بعد أخرى فيصبح الحكم ارستقراطيًا[2].

(و) أنواع الحكومات الفاسدة:

وقد أعلن أفلاطون فى نهاية الكتاب الرابع «أن للحكومات أنواعًا خمسة[3]. أما النوع الأول فهو حكومة الفلاسفة وهى الحكومة المثلى».

أما الأنواع الأربعة الأخرى فهى حكومات فاسدة لأنها لا تحقق المثل الأعلى أو النموذج الأمثل للعدالة فى الدولة وقد وصف هذه الحكومات على النحو التالى:

1 ـ الحكومة التيموقراطية Timocracy (الأرستقراطية الحربية):

إنها حكومة يغلب على أفرادها الطموح وحب المجد وقد شرح أفلاطون كيف يتوالد عن طبقة الفلاسفة الأخيار فى الدولة المثالية بعد عدة أجيال جيلًا أقل منهم ثقافة وتهذيبًا فيتولون الحكم وهم أهل له، ويتحولون عن خدمة المواطنين ورعايتهم إلى تحقيق مصالحهم وطموحاتهم الذاتية فيتفرغون للحرب وإحكام قبضتهم على الآخرين. إنهم يغلب عليهم تحقيق الأمجاد العسكرية وما ذلك إلا نتيجة لخضوع قواهم العاقلة للجزء الانفعالى الغاضب من نفوسهم[4].

---

(1) أفلاطون: نفس المصدر (540)، الترجمة العربية، ص 454.

(2) انظر: نفسه. وراجع أيضًا (445)، ص 331.

(3) نفس المصدر، (445)، ص 331.

(4) انظر: نفسه المصدر (545 ـ 547)، ص 45 ـ 461.

وانظر أيضًا: جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، الترجمة العربية، ص 48.

2 ـ حكومة الأوليجارشية ـ Oligarchie:

وهى حكومة الأغنياء الطماعين، وهى تتولد من الحكومة الأخرى السابقة عليها حينما يتحول المثل الأعلى لدى الحكام من تحقيق المجد العسكرى الحربى إلى تحقيق أكبر قدر من المكاسب المادية، فالأوليجاركيون حسب تعبير أفلاطون من ذوى النهم للمال وهم يقدسون الذهب والفضة»[1] ولذلك فإنهم «فى سعيهم إلى المزيد من الثروة يقل تقديرهم للفضيلة بقدر ما يزداد تقديرهم للمال»[2].

وعلى ذلك فهى حكومة يكثر فى عهدها الجشع لجمع المال لدى المواطنين كما يزداد فى ظلها عدد المتملقين الذين يتملقون الأثرياء ويحتقرون الفقراء. ولذا فإن الدولة تفقد وحدتها شيئًا فشيئًا حيث تتشكل بداخلها دولة للأغنياء ودولة للفقراء وتتآمر كل منهما على الأخرى باستمرار حسب رؤية أفلاطون[3].

3 ـ حكومة الديمقراطية Democracy:

وفى ضوء التحليل السابق لحياة الناس فى ظل حكومة الأوليجاركية، لابد أن ينتصر الأغلبية فى صراعهم مع الأقلية الغنية. وعقب ذلك تتشكل حكومة الديمقراطية بالقرعة وتقوم باعتقال بعض الأوليجاركيين، ونفى بعضهم الآخر ويتقاسم الناس الثروة. وفى ظل الديمقراطية يتمتع الأفراد بالحرية فى كل شىء. ولذلك يبدو دستورها فى ظاهره وكأنه خير الدساتير. وإن كان أفلاطون يرى أن هذه الحرية ستكون هى الدافع إلى الفوضى التى يصعب التحكم فيها بعد فترة. حيث إن الديمقراطية تساوى بين المتساوين وغير المتساوين، كما أنها تدفع إلى الحكم بمن لا يعرفون معناه.

وشيئًا فشيئًا سيضيق الناس بالنتائج الفوضوية التى ترتبت على وجود الديمقراطية مما يؤدى إلى المطالبة بتغيير النظام و«المطالبة بالطغيان» على حد تعبير أفلاطون[4].

(1) أفلاطون: الجمهورية (548)، ص 462.

(2) نفسه، (550)، ص 466.

(3) انظر: نفسه (551)، ص 466.

(4) انظر: نفسه، (562)، ص 483.

4 ـ حكومة الطغيان ـ Tyranie:

وتنشأ هذه الحكومة حينما يصل التطرف فى ممارسة الحرية حد الفوضى المطلقة. حيث يختار الناس بعد أن يضيقوا بالديمقراطيين وبفسادهم شخصًا يفضلونه ويجعلون منه قائدًا لهم بعد أن يضفوا عليه قوة متزايدة وسلطانًا هائلًا[1].

ولكن هذا النصير القائد سرعان ما يتحول إلى طاغية مستبد.

وقد برع أفلاطون فى وصف كيفية هذا التحول، فإن هذا الزعيم القائد عادةً ما يبدأ حكمه فى أيامه الأولى بأن «يلقى كل من يصادفه بالابتسام والتحية ويستنكر كل طغيان، ويجزل الوعود للخاصة والعامة، ويعفى من الديون ويوزع الأرض على الشعب وعلى مؤيديه»[2]. ثم يحاول التخلص من أعدائه الخارجيين بالتفاوض مع بعضهم وقهر البعض الآخر. وعندما يأمن هذا الجانب يبدأ فى افتعال إشعال الحروب واحدة بعد الأخرى حتى يشعر أفراد الشعب دائمًا بحاجتهم إليه باعتباره القائد المنتصر وينشغلون بكسب رزقهم اليومى دون التفكير فى التخلص منه أو التآمر عليه.

وفى نفس الوقت فإنه ـ أى الزعيم ـ إذا ما شك فى أن لبعضهم ميولًا تأبى الخضوع لسلطانه فإنه يجد فى الحرب وسيلة للتخلص منهم وفى النهاية يحاول بوسائل شتى «ألا يترك شخصًا ذا قيمة سواء بين أصدقائه أو بين أعدائه»[3].

على هذا النحو يصف أفلاطون كيف يتجبر الطاغية على شعبه، وكيف يحول الجميع إلى مجرد رعايا خاضعين له ينفذون فقط أوامره!

وقد ختم هذا الوصف بعبارة موحية تستحق الكثير من التأمل والفحص، قال فيها «وهكذا فإن الشعب قد استجار ـ كما يقول المثل ـ من الرمضاء بالنار؛ إذ أن خوفه من الوقوع تحت سيطرة الأحرار جعله يقع تحت سطوة العبيد! وهكذا

(1) انظر: نفسه، (565)، ص 488.

(2) أفلاطون: نفس المصدر (566)، ص 490 ـ 491.

(3) نفسه، (567)، ص 491.

تتحول الحرية المتطرفة الهوجاء إلى أقسى وأمر أنواع العبودية، وأعنى بها الخضوع للعبيد»[1].

رابعًا: «السياسى» وتأكيد أهمية علم السياسية

(أ) مكانة السياسة ومن هو السياسى:

تعتبر محاورة السياسى بداية التحول الأفلاطونى نحو الواقعية السياسية باعتبارها تمثل مرحلة الانتقال من الدولة المثالية فى «الجمهورية» بحاكمها إلى دولة «القوانين» التى يحكمها الدستور.

وقد ناقش أفلاطون فى «السياسى» فن أو علم السياسة باعتباره العلم الملكى الذى ينطوى تحته كل الفنون والعلوم الجزئية الأخرى، وهو العلم الذى يجمع كل نواتجها ومعطياتها فى الدولة ليشكل منها وحدة واحدة فى نسيج الدولة ككل[2].

كما ناقش أيضًا معنى السياسى أو رجل الدولة باعتباره العارف بهذا العلم وبمكانته بالنسبة للعلوم الأخرى. فالسياسى كالنساج الماهر الذى يحيك أفضل ثوب من الخيوط المتباينة التى يغزلها من هم دونه[3]. وليلاحظ القارئ هنا أن أفلاطون لا يزال متمسكًا بأن أهم ما فى الدولة هو حاكمها، وإن كان من الصعب أن يتوافر الفيلسوف الذى يحكمها أو كان من الصعب أن يتقبله الناس، فإنه من الضرورى توفر هذا الحاكم السياسى المتخصص كبديل له.

(ب) أشكال الحكومات:

أما عن شكل الحكومة التى يحكمها السياسى المتخصص أو رجل الدولة الواعى فيمكن أن تكون حكومة فرد أو حكومة القلة أو حكومة الكثرة ويمكن قياس مدى صلاحيتها بمدى خضوعها للقانون وتمسك القائمين عليها بالمعرفة الصحيحة؛ فإن كانوا ممن يحكمون بمقتضى القانون والمعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث

(1) نفسه، (569)، ص 495.

(2) Plato: The Statesman, English Translation by J. B. Skemp, (305d. e) p. 221.

(3) انظر: Ibid (279), P. 163 FF.

حكومات صالحة هى (1) الملكية وهى حكومة الفرد العادل (2) الأرستقراطية وهى حكومة القلة. (3) الديمقراطية وهى حكومة الكثرة.

أما إذا انحرف هؤلاء الحكام وخرجوا على القانون ومارسوا الحكم بشكل تعسفى غير منظم وغير قائم على المعرفة الصحيحة فسيكون لدينا ثلاث حكومات فاسدة هى على التوالى: (1) حكومة الطغيان، (2) حكومة الأوليجاركية، (3) حكومة الديمقراطية المتطرفة.

وإذا ما تساءلنا عن أى هذه الحكومات هى الأفضل فإن أفلاطون يجيبنا بأن أفضلها هى حكومة الملكية لأنها الأقوى من أجل الخير، تليها حكومة الأرستقراطية التى تتوسط حكومة الفرد وحكومة الكثرة فهى متوسطة أيضًا فى الخير والشر. وأقلها هى حكومة الكثرة فهى أقلهم قدرة على فعل الخير الكثير أو الشر الكثير. وإذا ما قورنت بغيرها فهى ستكون «أكثر تلك الحكومات شرعية وأكثرها خروجًا على القانون»[1].

وعلى كل حال فإنه إذا كانت الأشكال السابقة للحكومات الصالحة، صالحة ومنظمة فستكون الديمقراطية هى الشكل الأخير الذى يمكن العيش فى ظله، أما إن كان يسود تلك الأشكال عدم النظام والفساد، فإن الديمقراطية تكون هى الحكومة الأفضل التى يمكن العيش فى ظلها نظرًا لأن السلطة تكون فى يد أكبر عدد من الناس بالقياس إلى غيرها من الحكومات الفاسدة[2].

والشىء اللافت للنظر هنا فى «السياسى» أن أفلاطون يعترف لأول مرة بصورتين للحكومة الديمقراطية، وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة، والعجيب هنا أيضًا أنه يجعل الديمقراطية أصلح الدول التى لا قانون لها بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية ـ فيما يقول سباين ـ أفضل من الأوليجاركية[3].

(1) Ibid (303b), p. 215.

(2) انظر: شوفالييه: نفس المرجع السابق، ص 53.

(3) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول ترجمة حسن جلال العروسى، نشرة دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة القاهرة 1971م، ص 92.

ومن المؤكد أن هذا قد جعل أفلاطون يتجه فى النهاية إلى ذلك الموقف الذى سيتخذه بعد ذلك فى «القوانين»، ذلك الموقف الذى يصف فيه تلك الدولة التالية فى الأفضلية لدولة «الجمهورية» المثالية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدولة الواقعية تجاهل أهمية الرضى الشعبى ومساهمة الأفراد فى الحكم[1].

وعمومًا فإن أفلاطون قد كشف فى الجمهورية و«السياسى» كل حسب اتجاهه العام عن جوهر دولة المدينة والشخصية المحددة التى ينبغى أن تبدو عليها، لقد وضع فيهما ـ على حد تعبير ليوستراوس Leo - Straus أساس الإجابة عن التساؤل الخاص بالصورة المثلى للنظام السياسى؛ ذلك النظام الذى تبدو فيه المدينة متوافقة مع طبيعة الإنسان[2] لكنه لم يعرض فيهما لأفضل نظام ممكن تطبيقه وترك ذلك لمحاورة «القوانين»[3].

خامسًا: «القوانين» ونظرية الدولة المختلطة

تمهيد:

وضع أفلاطون «القوانين» ليوضح الخطوات العملية لتحقيق المدينة الصالحة بعد أن انصرف اهتمامه فى «الجمهورية» و«السياسى» إلى بيان النموذج المثالى للمدينة، وإذا صح القول بأن الجمهورية هى كتاب يقرأ فى كل الأزمان، وذلك لأنها لم تتعرض إلا للمبادئ العامة فى فلسفته السياسية، فمحاورة «القوانين» قد أظهرت لنا الطريق لتحقيق الدولة الواقعية، ولذلك فقد كان تأثيرها عند أرسطو تأثيرًا عظيم الأهمية.

ومن الواضح أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ التنظيم السياسى الذى يحقق النتيجة المبتغاه، فكشف عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية وحظى بتأييد المفكرين

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 92.

(2) Leo Struas: Plato, in "History of Political philosophy", Edited by leo Straus and J. Cropsey, Rand Mc Nally College Publishing Company, Chicago. 1972, p. 51 - 52.

(3) Ibid, p. 52.

الذين تعرضوا لمشكلة التنظيم على مدى قرون طويلة، ورغم أن أكبر الظن أن أفلاطون لم يكتشف الدولة المختلطة وقد ترجع إلى كُتاب سابقين عليه، إلا أن القوانين أول صورة باقية للنظرية المسماه بالدولة المختلطة، التى وضعت لكى تحقق الانسجام على أساس التوازن بين القوى أو على أساس الجمع بين مبادئ مختلفة، ذلك الجمع الذى يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى بعضها الآخر، وهكذا يكون الاستقرار ناتجًا عن تعارض القوى السياسية، وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولد عنه مبدأ فصل السلطات. أما عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى بيّن معالمها فى «القوانين» يقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى[1]، فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل الحرية بالنظام، لأن الإفراط فى الحالين يؤدى إلى الخراب. وهذا هو المبدأ الذى تقام عليه الدولة الفاضلة هنا فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطى، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك فيهما الجماهير، مع الخضوع بطبيعة الحال لقانون. ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر للعوامل الكامنة فيها ومنها المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرد توازن بين القوى السياسية. ولنرى تفصيل هذه العوامل:

(أ) الشروط الطبيعية والمادية:

عندما يبحث أفلاطون فى الشروط الطبيعية المحددة لقيام الدولة فإنه يفضل بُعدها عن الساحل بسبب ما تجلبه التجارة من مفاسد حين تعتمد على الأسطول

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص: 95 ـ 96.

ويمكنك مراجعة ما سنعرضه فى هذه الفقرة على: أفلاطون: «القوانين»، الترجمة العربية لـ محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1986م، ص 83 وما بعدها.

كما يمكنك قراءة ملخص لأهم ما ورد فيها من أفكار فى المقدمة التى كتبها تيلور للترجمة الإنجليزية ونقلها محمد حسن ظاظا إلى العربية مع النص.

فالأسطول يعنى وجود قوة فى يد الشعب، لذلك فهو يفضل الدولة التى يكون قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشهر السكان بأسًا وأكثرهم اعتدالًا. ويعتقد أفلاطون أيضًا أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والدين أمر مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد كفة العرف وترجح رجحًا كبيرًا[1].

(ب) النظم الاجتماعية والسياسية:

يتخلى أفلاطون فى «القوانين» عن الشيوعية التى سبق وقررها فى «الجمهورية» ويعتبر هذا فى نظر البعض من أهم التعديلات التى وردت هنا، إلا أنه فى الواقع ظل متمسكًا بالشيوعية كنظام مثالى، ولكنها أسمى ما يمكن أن يصل إليه الناس بطبائعهم البشرية، ولذلك فهو يتخلى عنها بسبب الضعف الإنسانى فيسمح بقيام الملكية الخاصة، والأسرة الخاصة. بيد أنه ما زال متمسكًا بمساواة المرأة للرجل فى التعليم ومشاركتها فى الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية. وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على زوجة واحدة ـ فى ظل رقابة عامة شديدة ـ فينبغى أن تتوافر فى الزواج ـ كما يقرره الكتاب السادس من القوانين، وحدة بين الصفات المتضادة، فكل رجل يبحث لا عما يسره فحسب بل عن الأفضل والأحسن للدولة فالغنى يتزوج الفقيرة، والحاد الطباع يتزوج الهادئة والشخص غير المتزوج سيغرم ويفضح بالخزى والعار[2]. وكل هذا كى يتحقق التوازن فى الدولة كما سيتضح بعد قليل. وبالنسبة للملكية الشخصية، فقد قرر أفلاطون توزيع الأراضى على المواطنين بحيث يحرم عليهم أن يتصرفوا فيها بالبيع أو بالشراء ويورث المالك نصيبه لابن واحد هو أكبر الأبناء ليضمن ثبات الملكية وعدم تفتتها أو نقصها عن الحد المناسب، ولذلك يقول: إن على الأبناء الآخرين أن يبحثوا عن وارثات فيتزوجوهن وبهذا يحدث التوازن بين المحافظة على النظام الطبقى وعدم تفتيت ملكية الأراضى، ولما كان من المستحيل تحقيق المساواة فى الملكية فإن أغنى المواطنين لا يسمح

(1) جورج سباين، المرجع السابق، ص 99.

وانظر الكتاب الرابع من «القوانين»، الترجمة العربية، ص 207 وما بعدها.

(2) Dialogues of plato, Translated by Jowett, Vol. v,laws, 3-6, p. 773-774.

لـه أن يتملـك أكثـر مـن أربعـة أضعـاف أفقـر المواطنيـن، ولذلـك يقسـم المواطنيـن أربـع طبقـات حسـب ملكيتهـم ولا يكـون مواطنًـا إلا الحـر الـذى لا يسـتعبده العمـل، ويحـرم علـى الأحـرار الاشـتغال بالتجـارة والصناعـة بـل يتـرك ذلـك للأحـرار غيـر المواطنيـن أى للأغـراب، ويقـوم الرقيـق بفلاحـة الأرض، أمـا جميـع المهـام السياسـية فهـى مقصـورة علـى المواطنيـن[1].

(جـ) النظام التعليمى الدينى:

لـم يتغيـر النظـام التعليمـى فـى «القوانيـن» كثيـرًا عمـا ورد فـى «الجمهوريـة» فأفلاطـون يريـد التربيـة فاضلـة بالطبـع، ولكنـه يلطـف مـن صرامتـه إزاء الترجيديـا والكوميديـا، فيسـمح بهمـا علـى شـرط أن تعـرض القصـص علـى «قلـم مراقبـة»، وألا يتعاطـى مهنـة التمثيـل المرذولـة سـوى العبيـد والأجانـب وهـو يعلـن هنـا أن الـرق ضـرورة يقبلهـا علـى كـره، وأن السـبب فـى انحطـاط الرقيـق ليـس الطبيعـة بـل سـوء المعاملـة. ويمضـى أفلاطـون فـى سـرد القوانيـن وتبيـان الجـزاءات، ويعنـى بـأن يمهـد لـكل قانـون بمذكـرة إيضاحيـة، وأن يعقـب عليـه بعظـة خلقيـة، لأن القانـون الخليـق بهـذا الاسـم صنـع العقـل ونتيجـة العلـم، ولأن حقيقـة الشـارع أنـه هـاد ومـرب يقنـع قبـل أن يأمـر، ويتحـدث أفلاطـون عـن أصـل القوانيـن والمبـدأ الـذى تسـتمد منـه سـلطانها، فيقـول إن اللـه لا يحكمنـا مباشـرة بـل بواسـطة العقـل الـذى وهبنـا، فالقوانيـن التـى يقررهـا العقـل تحاكـى العنايـة الإلهيـة، وترمـى إلـى الخيـر العـام فالخضـوع لهـا واجـب[2].

ولذلـك يسـن أفلاطـون قانونًـا عـن ضـرورة إخضـاع الديـن لتنظيـم ورقابـة الدولـة كالتعليـم، فيقضـى بتحريـم العبـادات الخاصـة، وتحريـم إقامـة الشـعائر إلا فـى معابـد عامـة علـى أيـدى كهنـة ترخـص لهـم الدولـة بذلـك، ويزيـد فيقـدم قانونًـا لمحاربـة الإلحـاد حيـث يحـرم الكفـر الـذى يميـز منـه ثلاثـة أنـواع؛ إنـكار وجـود الآلهـة، إنـكار العنايـة الإلهيـة بسـلوك البشـر، الاعتقـاد بـأن الآلهـة ترضـى بسـهولة عمـا يرتكـب مـن الذنـوب وقـد يكـون الإعـدام عقوبـة الأحـوال الخطيـرة والسـجن للأقـل خطـورة[3].

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 38.

(2) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 110.

(3) راجع الكتاب العاشر من «القوانين»، الترجمة العربية، ص 447 وما بعدها.

(د) ترتيب السلطات:

ونستطيع فى النهاية أن نستخلص القوانين المتعددة التى سنها أفلاطون بشأن سلطات الدولة، وترتيبها حسب مقدار السلطة الموكلة إليها فى الآتى:

1 ـ المجلس الليلى أو (المجلس الساهر Nocturnal council) أو حراس الدستور، وعدد أفراد هذه السلطة 37 فردًا من الشيوخ، ووظيفتهم الحفاظ على الدستور والإشراف على تطبيقه، والوقوف دون تعديله.

2 ـ القواد، وعددهم ثلاثة يعينون الضباط لمختلف فرق الجيش.

3 ـ مجلس الشيوخ وأعضاؤه 360 يحكمون بالاتفاق مع حراس الدستور، فيتداولون السلطة، كل ثلاثين منهم شهرًا، وفى باقى السنة يعنون بشئونهم الخاصة.

4 ـ الكهنة والكاهنات فى عدد يكفى لإقامة الطقوس والعناية بالهياكل.

5 ـ الشرطة.

6 ـ «وزير للتربية» ينتخبه الشيوخ لخمس سنين.

7 ـ المحاكم، وهى ثلاث: واحدة لفض الخلافات الشخصية، وتؤلف من جيران المتخاصمين، وأخرى تستأنف إليها الخصومات التى تعجز المحكمة الأولى عن فضها، والثالثة للحكم فى الجنح والجنايات[1].

هذه هى أهم النظريات السياسية التى قدمها أفلاطون من خلال مؤلفاته الثلاث فى فلسفة السياسة، ولاشك أن هذه النظريات أحدثت حركة فكرية واسعة النطاق، وتوفر الباحثون على دراستها وبحثها ونقدها من عهد أرسطو إلى وقتنا هذا مما يحتم علينا أن نقدم التقييم الذى نراه لهذه الفلسفة.

سادسًا: تقييم ونقد فلسفة أفلاطون السياسية

غالى النقاد كثيرًا فى تحميل أفلاطون أخطاء لا تنطبق على حقائق الأشياء ومهما

(1) يوسف كرم، نفسه، ص 110.

كان خطر ما وقع فيه من أخطاء، فلا ينبغى أن يحملنا هذا على التعسف فى الحكم على نظرياته السياسية، فلو قرأ أكثر نقاده محاورتى «السياسى» و«القوانين»، ولم يقتصروا على قراءة «الجمهورية» لكونوا من الثلاثة وجهة نظر صحيحة عن سياسة أفلاطون ولخففوا كثيرًا من انتقاداتهم.

وعلى أية حال فإننا نرى أن الأخطاء التى وقع فيها، جاءت نتيجة لأمرين؛ أحدهما: المنهج العقلى الذى كان أفلاطون يسير عليه فى كشف الحقائق، وثانيهما: الغلو فى المُثل العليا والمبادئ الفاضلة والإفراط فى مناشدة الخير العام[1]. ومن هنا فليس يعيب أفلاطون أن يكون مثاليًا، فقد ألهمت مثاليته عددًا كبيرًا من ألمع المفكرين أصحاب المدن الفاضلة، الذين نهجوا نهجه، وغيرهم من الداعين إلى أن تكون التربية قاعدة أساسية للسياسة كجون لوك، وروسو، وجوته، وجون ديوى، وإنما يعيبه فشله فى التوفيق بين مثاليته والواقع الاجتماعى، بحيث تغدو هذه المثالية ـ حين يتعذر تطبيقها ـ غير ذات موضوع[2]. ويعيبه أيضًا أنه اشتط مع منطق العقل كثيرًا حتى عجز عن أن يفهم أن فى الحياة الإنسانية من الغرائز ما لا يستطيع الإنسان التخلى عنها مطلقًا. ونستطيع أن نجمل انتقاداتنا على أفلاطون فيما يلى:

أولًا: عرف أفلاطون العدالة[*] تعريفًا غير قانونى بأى معنى، لأنه جاء خالٍ مما يتضمنه لفظ Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون وبتأييد من سلطة الدولة وبانتفاء هذا لا تعنى العدالة لديه، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العام والنظام، فما توفره الدولة لمواطنيها ليس فقط الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة الفرص للتبادل الاجتماعى التى تحقق ضرورات الحياة المتحضرة[3]. وقد حرم أفلاطون الفرد من هذا فجعل ما للفرد من حقوق أن يعمل حسب الحالة التى خلق فيها فإذا كان والده سباكًا يظل مثله وكان حقًا من حقوقه الثبات فى مكانته، وما عليه من واجبات أداء الأعمال بأمانة.

(1) د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 118.

(2) د. محمد فتحى الشنيطى، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة 1961م، ص 27.

(*) انظر ما قدمناه عن تعريف العدالة عند أفلاطون حين الحديث عن نظريته فى العدالة.

(3) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 68.

ثانيًا: يتعلق هذا الانتقاد بخيانة أفلاطون الكبرى ـ كما سماها جورج سارتون[1] ـ لمبادئ أستاذه سقراط، ولمبادئ دولة المدينة فى أثينا، فقد كانت «جمهوريته» المثالية إنكارًا للإيمان بدولة المدينة السياسية التى عاش سقراط يمجدها ويحافظ على قانونها وتقاليدها وذلك لأن المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارق حاسم بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بنى البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكمًا بأمره ينفرد بالحكمة والخير، والفارق بينهما أن الخضوع فى الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر فى الحالة الثانية، فلقد كان شعور الإغريق بالحرية فى ظل القانون فى دولة المدينة هو بالذات العنصر الذى شيد عليه أسمى القيم المعنوية[2].

ثالثًا: إن ما ورد فى القوانين بشأن تزويد الدولة بقانون لمحاربة الإلحاد وتوقيع عقوبات على الملحدين تصل إلى حد الإعدام علاوة على أنه شديد المنافاة لما اعتاد عليه الإغريق فإنه يعد وصمة فى جبين أفلاطون تلصق «بالقوانين» لكونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى فى تاريخ الفلسفة[3].

رابعًا: إن ما إضافه أفلاطون فى الصفحات الأخيرة «للقوانين» من تكوين مجلس حراس للدستور كمنظمة من منظمات الدولة يتناقض مع الغرض من إنشاء دولة كلمة القانون فيها هى العليا. فرغم أن هذا المجلس خارج دائرة القانون فإنه مزود بالسلطات اللازمة لمراقبة إدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة لأن المفروض فى أعضائه حصولهم على العلم اللازم لنجاة الدولة ويقول أفلاطون فى خاتمته الأخيرة «إن المجلس يجب تأسيسه أولًا ثم تودع الدولة بين يديه. وواضح أن هذا المجلس يقوم مقام «الملك الفيلسوف» فى «الجمهورية» وأن إدخاله فى «القوانين» يعد اعتداء على الولاء للدولة ذات المقام الثانى[4].

---

(1) انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث من الترجمة العربية، الصادرة عن دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية 1970م، ص 32.

(2) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، ص 80.

(3) نفسه، ص 106.

(4) نفس المرجع السابق، ص 106.

خامسًا: إن إسراف أفلاطون فى التقنين والتنظيم وتدخله فى أدق الشئون يبين أنه ما زال يرنو إلى مدينته الأولى ويعتقد أن الأمور الاجتماعية والاقتصادية من البساطة بحيث يمكن إخضاعها للقانون، وكل الفرق هو أنه يحاول أن يستخرج من عقل الملك الفيلسوف الحكمة السياسية دفعة واحدة ليحلها محله ناسيًا ما قرره من أن الأحوال الإنسانية دائمة التغير وأن القانون أصلب من أن يتلائم مع كل حالة، فهو يرمى إلى إقامة حكم العقل والعدل واستبقاء وحدة الأمة بتلطيف الأنانية الشخصية إلى الحد الأدنى وبالحيلولة دون البدع، فيضع مجموعة واسعة من الأوامر والنواهى تخنق كل استقلال فى الفكر وتجرد الفرد من نزعاته الطبيعية لتتركه آلة صماء وعبدًا للدولة، فهو ينتهى إلى صورة من الحكم المطلق هى أعقد صورة وأعجزها عن تحقيق الغرض من الحكومة غير أنه خلق لنا عددًا كبيرًا من الآراء الجزئية هى ربح صاف للاجتماع والسياسة[1].

والواقع أن كل هذه الانتقادات لا تقلل كثيرًا من عظمة أفلاطون وقدرته البارعة على التحليل والنقد الذاتى. تلك القدرة التى لم يرق إليها كثير من الفلاسفة من بعده، لقد أدرك هو أغلب نقاط الضعف فى «الجمهورية» فقدم بعض الحلول لها فى «السياسى»، وأدرك أنها ليست كافية ولا تزال بعيدة عن الواقع الحقيقى فقدم «القوانين».

ونستطيع أن نجزم بأن أفلاطون لو أمهله الزمن قليلًا لقدم لنا كتابات أخرى أكثر واقعية وأكثر فهمًا لمفهوم الدولة والعدالة، ولكان قد رد على ما يمكن أن يوجه من نقد لآخر ما كتبه «القوانين» ويكفى أن نشير إلى أنه أدرك الصعوبة الأساسية فى فلسفته السياسية الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية؛ فهى قد نشأت من مشكلة أساسية لديه اضطر لمواجهتها فى مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوفق أبدًا إلى حلها. فلم يكن الأمر إذن مجرد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر من عناصر الحكم، فإذا كان اتجاه تفكيره فى «الجمهورية» بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية سليمًا فإن الدولة لا تكون

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 111.

فيها محل للقانون. وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيدًا كبيرًا. وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وأظن أنه ليس أدل على عظمة هذا الفيلسوف من إدراكه هذه المعضلة وتحدثه عنها، ويبدو لنا أنه ما من ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضًا ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحى كتابة أفلاطون نفسه[1].

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 86.

الفصل الثالث

الفلسفة السياسية عند أرسطو

تمهيد

عندما ينتقل الباحثون من دراسة أفلاطون إلى دراسة أرسطو فإنهم ينقسمون إلى فريقين؛ فريق يعتقد أننا ننزل فى تقدير قيم الرجال والأفكار، فأرسطو مهما بلغ من بعد الذكر والصيت ومهما أشاد الفلاسفة بعظمته فإنه لا يبلغ ما بلغه أستاذه من سمو فى التعقل والتصوير الفلسفى، ويرى الفريق الثانى أننا عندما ننتقل من أفلاطون إلى أرسطو فإننا نرتفع فى تقدير قيم الأفكار ولا يضير الأستاذ أن يبذه تلميذه ويتسامى عليه بإنتاجه الخصب وأفكاره السليمة. ومعظم أنصار الفريق الأول من الفلاسفة الميتافيزيقيين الذين ينظرون إلى الفيلسوف من ناحية التصور الفلسفى فقط، أما أنصار الفريق الثانى فهم من الفلاسفة والمفكرين المحدثين الذين يقدرون وحدة الفكر ووحدة المنهج وموضوعية البحث. ولا شك أن أرسطو يستحق تقدير أنصار الفريق الثانى فقد كان رغم ما نلحظه فى آرائه من الروح السقراطية والأفلاطونية، أصيلًا فى كثير من النظريات التى وضعها[1].

وإذا كان هذا يصدق على فلسفة أرسطو بشكل عام فإنه لم يكن بنفس الصورة مطبقًا على فلسفته السياسية إذ أننا نرى رغم محاولة أرسطو ربطها بالواقع السياسى من جمعه وتصنيفه لدساتير عصره، إلا أنها لم تستطع التخلص من التأثير الأفلاطونى فى أى من أجزائها كما سنرى، فلم يكن أرسطو ـ كما يتضح من آرائه السياسية ـ من الذين يضعون الواقع السياسى فى تقديرهم ولعل هذا يبدو جليًا من النظر فى حياته..

(1) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص 123.

أولًا: حياة أرسطو السياسية

ولد أرسطو فى مدينة اسطاجيرا من مدن تراقيا عام 384 ق.م والتحق بأكاديمية أفلاطون وداوم الدراسة بها فترة عشرين عامًا، ولما توفى أفلاطون أصبح أرسطو معلمًا للإسكندر المقدونى الذى كان يافعًا فى الثالثة عشرة من عمره. ولعل هذه العلاقة بين أرسطو والإسكندر هى ما يستحق منا التوقف عنده من حياة أرسطو، لأن تلك العلاقة قد أثارت كثيرًا من التساؤلات، ولعل غالبية من أرخو لحياة أرسطو قد قرروا أن التلميذ لم يتأثر بأستاذه وكذلك الأستاذ لم يتأثر بما أحدثه تلميذه من تغييرات فى خريطة العالم فى ذلك الوقت بدمجه الحضارتين الغربية والشرقية، وإن كان هذا صحيحًا من الناحية التاريخية فإنه لا يجيز لنا القول بعدم وجود التأثير ولو كان ذلك التأثير قد جاء بالسب، فلا شك أن الفتور بدأ يتطرق إلى العلاقة بينهما على أثر اجتياح الإسكندر للشرق وعمله على صهر الحضارتين اليونانية والفارسية، وأمره بقتل قريب أرسطو كاليثنس مؤرخ الحملة المقدونية لرفضه السجود له على الطريقة الفارسية. فقد رأى أرسطو فى كل ذلك خروجًا على التعاليم التى عمل على غرسها فى نفس الإسكندر ونقضًا لروح الديمقراطية والولاء للحضارة اليونانية الخالصة والتبرؤ من كل ما له صلة بالبرابرة الشرقيين الذين «لا يصلحون إلا للعبودية» عنده وهى الخصال التى أراد تلميذه أن يتحلى بها[1]. وعلى الجانب الآخر نجد شيئًا يبعث على العجب، إذ أن رفض التلميذ لتعاليم الأستاذ قد يكون مقبولًا ويعزى لرعونة الشباب، أما ألا نجد للإسكندر ولا لفتوحاته التاريخية أى ذكر فى كتابات أرسطو[2] فهذا ما لم يكن متوقعًا من أرسطو الذى كان لزامًا عليه طالما ادعى الموضوعية فى البحث أن يتعرض لما أثبته الإسكندر بما لا يدع مجالًا للشك من أنه يمكن تصور دولة أكبر مما تصور أفلاطون وأرسطو، وهذه الدولة كما أثبت الإسكندر بفتوحاته الكبرى اتسعت لتشمل الشرق مع الغرب فى إمبراطورية واحدة.

(1) انظر: ماجد فخرى، أرسطوطاليس «المعلم الأول»، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ص 10.

(2) انظر: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 41.

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

لأرسطو كتابان فى السياسة هما «السياسة» و«النظم السياسية» وكتاب السياسة هو المؤلف الرئيسى لفلسفته السياسية وهو أقرب ما يكون إلى مذكرات قد أعدت ليحاضر فيها شأن باقى مؤلفاته. ويبدو أنه قد كتب على فترة طويلة من الزمان وأن آراءه قد تطورت فيه على مدى هذه الفترة إذ لا تسوده روح واحدة ولا اتجاه فكرى ثابت بل يغلب على بعض أجزائه النظرة المثالية والدعوة إلى الإصلاح والبحث فيما ينبغى أن يكون فى حين يغلب على بعض الأجزاء الأخرى النظرة الواقعية التحليلية التى تعتمد على استقراء الأحداث التاريخية وتفسيرها تفسيرًا ماديًا يبين العوامل والأسباب الاقتصادية والتاريخية التى تؤثر فى سيرها، ويرى يجر أن تفاوت الأسلوب واختلاف المضمون فى هذا الكتاب إنما يرجع إلى أن بعض أجزاء الكتاب قد كتبت فى وقت متأخر نسبيًا أى بعد أن تخلص أرسطو من أثر تعاليم أفلاطون. وعلى هذا فقد انتهى يجر إلى أن الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن يشمل دراسات تدور حول نظريات فى الدولة المثالية وأنها قد كتبت عقب وفاة أفلاطون وهى تبرز تأثر أرسطو بمحاورات السياسى والقوانين لأفلاطون فى حين كتبت الكتب الرابع والخامس والسادس وهى التى تدرس أنواع الحكومات الواقعية المختلفة والقوى الاجتماعية الموجهة للنظم السياسية وتتبع التطبيق العملى لفن الحكم إنما قد كتبت أثناء أستاذية أرسطو للوقيون وبعد أن تم له استقراء التاريخ ودراسة الدساتير التى استعملت فى حوالى 158 مدينة. أما الكتاب الأول فهو آخر ما قد كتبه عن طبيعة المشكلة السياسية التى عنى بها هو وأفلاطون وهو بمثابة مقدمة للبحث كله[1].

أما كتابه الثانى وهو «النظم السياسية» فهو عبارة عن تلك المجموعة من الدساتير ولذلك يسمى أحيانًا بكتاب «الدساتير» ويروى أنه كان يحوى الدساتير المعروفة فيما يقرب من 158 مدينة يونانية معروفة لعهده، استطاع أن يجمعها ويدرسها ويحلل عناصرها ويعلق عليها، ومما يؤسف له ضياع هذا الكتاب فلم يصل إلينا منه إلا دستور أثينا وقد وجد فى مصر على ورق بردى عام 1890 وقام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور طه حسين[2].

(1) انظر: د. أميرة مطر، نفس المرجع، ص 42. وانظر أيضًا: جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 114.

(2) مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 125.

ويرى بعض الباحثين أنه يمكن أيضًا الاستفادة من «الأخلاق النيقوماخية» كمصدر من مصادر دراسة فلسفة أرسطو السياسية بالإضافة إلى كتاب «السياسة» دون أن نضع فى الاعتبار كثيرًا ما قيل فى المصادر القديمة عند جمعه لتلك الدساتير المائة وثمانى وخمسين[1].

ونستطيع بعد هذا العرض لحياة أرسطو ومصادر فلسفته السياسية أن نقسم هذه الفلسفة إلى نظريات نستخلصها من كتاب السياسة ثم نتبع هذا بتقييمنا لتلك النظريات السياسية الأرسطية.

ثالثًا: نظريته فى الضرورة الاجتماعية وعناصر الدولة

يستهل أرسطو كتاب «السياسة» بالتأكيد أن الدولة (أو المدينة Polis) هى مجتمع طبيعى سابق منطقيًا لسائر المجتمعات الأخرى، كالأسرة والقبيلة لأنها تشمل سائر المجتمعات الأخرى، وتفى بأوسع حاجات المرء ومطالبه، وهو يرد بذلك على بعض السفسطائيين الذين ذهبوا إلى أن الدولة ليست مجتمعًا طبيعيًا بل وضعيًا.

فالإنسان عند أرسطو حيوان مدنى بالطبع فمن يستطيع أن يعيش خارج الدولة (أو المدينة) فليس إنسانًا بل «بهيمة أو إلهًا»، إذ لم يفتقر إلى شىء من الأشياء التى يفتقر إليها الإنسان، إما لكماله المحض كالله أو لنقصه الزرى كالبهيمة، فالإنسان لا يستطيع أن يقوم على جميع حاجاته الرئيسية أولًا وهى التناسل والأمن وقيام الأود، وفى القرية التى تنشأ عن اجتماع عدة أسر ثانيًا، ثم فى المدينة أو الدولة وهى أعظم المجتمعات التى تمتاز عن كلا المجتمعين السابقين فى أنها أقرب إلى الاكتفاء الذاتى وأنها تمكن المرء من بلوغ الحياة الفاضلة[2] إذ أن حياة الأفراد داخلة فى ضمن الحياة العليا للدولة؛ فكما أن جميع أعضاء الجسم الإنسانى تتضافر فى تأدية وظائفها حرصًا على سلامة البدن فكذلك الأفراد فى المجتمع الإنسانى يتضافرون ويتحدون للإبقاء على سلامة المجتمع، وإذا كان لكل فرد حياته الخاصة وأسلوبه فى الحياة والتفكير

(1) انظر: Harry V. Jaffa: Aristotle in "History of Political Philosophy", P. 64- 65.

(2) ماجد فخرى، نفسه المرجع السابق، ص 128.

والعمل فإنه لا يستطيع أن يختار إلا ما ينسجم مع الاتجاه العام للدولة، فلا يتعارض أسلوبه مع أسلوب الدولة ولا يقوم بوظيفة إلا إذا كانت تحقق غرضًا يتفق مع مصلحة الدولة وغايتها العليا.

وقد نجح أرسطو فى فهم الضرورة الاجتماعية هنا على نحو أكثر مطابقة لحقائق الأمور، وبحوثه فى هذا الصدد أنضج من بحوث كثير من الفلاسفة المحدثين أمثال هوبز ولوك وروسو الذين أنكروا الحقائق المشار إليها وشوهوا الإنسان وجعلوا منه كائنًا يذله الخوف وتكبته القوة وتحركه الأنانية والنزعات الخاصة[1].

رابعًا: نظرية الحكومة

فرق أرسطو بين الدولة والحكومة تفرقة سديدة؛ فالدولة فى نظره هى مجموع المواطنين أما الحكومة فهى الفئة التى تأمر وتنظم أمور الدولة وتتولى الإشراف على الوظائف العامة. ويرى أن هذه الهيئة تختلف أشكالها باختلاف الغاية التى ترمى إليها وتختلف كذلك باختلاف عدد الحكام. فمن الناحية الأولى الحكومة إما صالحة وإما فاسدة، والحكومة الصالحة هى التى تعمل لخير الأفراد وغايتها تحقيق سعادة المجموع. والحكومة الفاسدة هى التى تتوخى مصلحة أفرادها وتدبر مصالحها الخاصة على حساب مصلحة المجموع. أما من الناحية الثانية (أى عدد الحكام) فالحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية. وإذا جمعنا بين مبدأ الحكومة وعدد الحكام نتج لنا ستة أشكال لنظم الحكم؛ ثلاثة صالحة وهى الملكية والأرستقراطية والديمقراطية[2] وثلاثة فاسدة تقابل النظم الصالحة على الترتيب وهى الطغيان والأوليجاركية والديماجوجية.

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 132 - 133.

وراجع: أرسطو طاليس: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة 1979م، الكتاب الأول ـ الباب الأول ص 92 ـ 97.

(2) يختلف الباحثون فى تفسير أرسطو هذا النوع من الحكومات الصالحة إذ أن البعض يرى أنها هى الحكومة الوسطى أو البوليتيا الدستورية وهذا غير صحيح إذ أن تلك الحكومة هى الوسط بين حكومتى الديمقراطية والأرستقراطية ولم يأت حديث أرسطو عنها إلا بعد أن استعرض الحديث عن تلك الحكومات الصالحة والفاسدة.

فالملكية حكومة الفرد العادل الذى يعمل لخير الجميع والأرستقراطية حكومة الأقلية العادلة الفاضلة التى تعمل للصالح العام، والديمقراطية هى حكومة العامة أو الكثرة التى تعمل لخير المواطنين وتمتاز بالحرية والمساواة والسير بمقتضى الدستور. فإذا جنح الملك الفرد إلى الظلم وتوخى مصلحته الخاصة انقلبت حكومته من ملكية فاضلة إلى استبدادية أو طغيان. وإذا حادت الطبقة الأرستقراطية عن الطريق السوى فإنها تنقلب إلى حكومة الأغنياء الطماعين (الأوليجاركية) وعلى هذا النحو أيضًا إذا فسدت الديمقراطية وأسرفت فى الحرية فإنها تتحول إلى حكومة الغوغاء والدهماء التى يعوزها التبصر وإدراك حقائق الأمور.

وقد درس أرسطو هذه الأشكال بالتفصيل فى كتابه السياسة وأوضح أن الملكية قد تبدو لأول وهلة هى الحكم الأصلح بيد أن الفرد الذى ينفرد بالفضل لا يوجد إلا نادرًا، والفرد متى وصل إلى حكم الدولة فإنه يرغب فى أن يقلد الحكم من بعده إلى ذريته ويحتكر السلطة لعائلته، ويضيف أرسطو بأن الملك دائمًا يحتاج إلى أصدقاء يعاونوه فى الحكم وما دام هو فى حاجة إلى معاونين يشاركونه السلطة فلماذا لا نضع مبدأ المشاركة من الأصل بدلًا من ترك الدولة لإرادة فرد؟ ويوحى هذا بأن حكم الجماعة الفاضلة خير من حكم فرد واحد، لأن أكثر أشكال الحكومات المذكورة فسادًا هو فساد الحكومة الملكية، فالطغيان هو أسوأ الحكومات وهو أبعدها عن الحكم الفاضل، ثم تجىء الأوليجاركية وهى بعيدة كل البعد عن الأرستقراطية الفاضلة. أما الديماجوجية فإنها هى ما يمكن أن يطاق من بين أشكال الحكومات الفاسدة[1].

وإذا تساءلنا مع أرسطو بعد ذلك التحليل الواقعى لأنواع الحكومات عن أصلح حكومة ممكنة للدولة، لأجاب بذكر حكومة وسطى بين الحكومات الصالحة يسميها بالحكومة الدستورية Politeia (البوليتيا) وهى حكومة وسط من الأرستقراطية والديمقراطية وأهم ما يتميز به هذا النظام أنه يولى الحكم للطبقة المتوسطة فيتفادى حكم الأغنياء والفقراء على السواء. وقد طبق أرسطو هنا

(1) انظر: أرسطو طاليس: نفس المصدر السابق، الكتاب الثالث ـ الباب الخامس، ص 198 وما بعدها.

نظريته الأخلاقية فى أن «خير الأمور الوسط» فالفضيلة هى الوسط بين طرفين مرذولين، وتتألف تلك الحكومة من طبقة أفرادها بطبيعة مركزهم الاجتماعى بعيدون عن الثروات الضخمة وعن الفقر المدقع فلا تدفعهم شهوة حب المال إلى الطمع الأعمى ولا يحفزهم الفقر الشديد إلى الانقضاض على الثروة والثورة والتنكيل بمصالح الآخرين، وهؤلاء هم فى حقيقة الأمر أخيار المواطنين وأعقلهم وأجدرهم بتحمل أعباء الحكم ولا سيما إذا ساروا بالدولة فى ظل أحكام الدستور الذى يشرعه العقلاء والحكماء[1].

خامسًا: نظريته فى الكسب وإنتاج الثروة

كان أرسطو هو أول من قدر للاقتصاد السياسى أهميته عندما تساءل كيف تنتج الثروة وكيف تتوزع فى المجتمع، وبحث فى مصادر الثروة فقاده منهجه الاستقرائى التجريبى إلى البحث فى وسائل تكوين الثروة فذهب إلى التفرقة بين وسائل طبيعية لتكوين الثروة كالصيد والرعى والزراعة بل إنه عد الحرب طريقة طبيعية لصيد الرجال. وأما عن الطرق غير الطبيعية لاقتناء الثروة فمنها التجارة فقد رأى أن تظل التجارة محدودة بالمقايضة التى تساعد على توفير الحاجات الضرورية للأسرة أما إذا اتسعت بحيث تصبح غايتها هى اقتناء الثروة من أجل الثروة وتجاوزت حدود الغاية الطبيعية السليمة فإنها تتحول إلى خطر جسيم. ويقول إن المقايضة فى أصلها طبيعية وهى مستعملة لدى الشعوب البربرية ولكن عندما عرف النقد واستعمل فيه الحديد والفضة عرف معنى تنمية الثروة الذى لا يعرف حدًا. لذلك يفرق أرسطو بين نوعين من تكوين الثروة، الأول يسميه الاقتصاد oikonomia وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم وهو يزداد بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته. أما النوع الآخر فهو الذى يسميه فن تداول المال Krematike «خريماتيكا» وهو الغنى الناتج عن الربا والتجارة، ويضرب مثلًا لذلك بطاليس الذى احتكر معاصر

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 138 ـ 139. وأيضًا يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثانية، ص 206.

الزيتون فى عام من الأعوام فأثرى ثراءً شديدًا، وهذا النوع من الاحتكار فى التجارة خطر وغير صالح للمجتمع لأن غنى الفرد هنا لا يرتبط بغنى المجتمع ولا يعود على المجتمع بأى فائدة[1].

سادسًا: نظريته فى الثورة

حَفَلَ عصر أرسطو بقيام كثير من الثورات وحدوث انقلابات دستورية وعسكرية وغزوات خارجية فاستأثرت هذه الظواهر بعنايته فدرسها دراسة علمية وحللها وتعمق فى ذلك محاولًا الوصول إلى أسبابها وعللها الكامنة فى طبيعة الحوادث. ولقد أصاب أرسطو حينما قرر أن ظاهرة الثورة لا تنشأ عن طريق المصادفات أو الأهواء أو المنازعات الشخصية بل هى ظاهرة ترجع إلى أسباب عميقة فى طبيعة التنظيم السياسى والاجتماعى والاقتصادى فى الدولة. ولعل أهم سبب ترجع إليه معظم الثورات هو سوء استعمال المبدأ الذى تقوم عليه الحكومة والإفراط فى استخدامه. فيجب على كل دولة تريد أن تتجنب الانقلابات السياسية أن تقلل من التطبيقات التعسفية إلى حد ما ولا تسرف فى فهم الدعامة التى تقوم عليها ولا تخرج عن الحدود التى تجيزها استساغة هذا المبدأ.

ولعل من أهم أسباب الثورة هو توافر الاستعداد النفسى لها والظروف المواتية التى تؤدى إلى الاضطراب بين صفوف المواطنين. ولعل أهم دافع يهيئ النفوس للثورة هو الرغبة فى المساواة لأن المواطنين متى رأوا أنفسهم ضحية لضروب من الامتيازات ثاروا ناشدين المساواة. وتارة تكون الثورة بسبب الرغبة فى اللامساواة وفى طلب السيادة السياسية عندما لا يكون للبعض من الحقوق أكثر مما للآخرين على الرغم مما يفترضون لأنفسهم من الفضل.

وقد أضاف أرسطو إلى ذلك أسبابًا جزئية منها الطمع فى ضروب الثراء ومراتب

(1) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق، ص 46 ـ 47.

وراجع: أرسطو «السياسة»، الكتاب الأول، البابين الثالث والرابع، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979م، ص 109 وما بعدها.

وانظر أيضًا: Harry V. Jaffa: Op. Cit., P. 79.

الشرف، وقد يكون الخوف سببًا فى الاضطراب والثورة؛ فقد يثور المجرمون خشية العقاب أو حينما يأنس المواطنون أن ضيمًا سيحيق بهم أو أن الدولة تتربص بهم الدوائر. وقد يكون الاحتقار دافعًا للثورة كما يثور الأغنياء فى النظام الديمقراطى احتقارًا للعربدة الشعبية وفوضى العامة. وأيضًا النمو غير المتناسب لبعض الطبقات فى المدينة يسبب أيضًا الانقلابات السياسية. ومن العوامل المهمة التى تؤدى للثورة اختلاف الأصول والأنساب وعدم انصهار السلالات التى تدخل فى تكوين الدولة لأن الدولة لا يمكن أن تتألف من أى شعب كيفما اتفق، كما أنها لا تتألف فى أى ظروف مهما كانت[1]. ويقصد أرسطو هنا كثرة الأجانب فى الدولة وحدوث الصدام بين المواطنين وهؤلاء الأجانب.

ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هى بث الدعاية فى تربية النشئ، واحترام القانون حتى فى الأشياء الصغيرة، والعدالة فى القانون والإدارة أعنى المساواة بما تقتضيه النسبة الصحيحة ولكل فرد أن يتمتع بنصيبه[2]. وإذا ما راعت أى دولة فى ظل أى صنف من أصناف الحكومة هذه العوامل الثلاثة تحاشت القيام بأى تمرد أو أى ثورة ضدها إلى حد كبير.

سابعًا: نظرية فصل السلطات

لعل من أروع فصول كتاب السياسة لأرسطو ذلك الذى استطاع فيه أن يصل لنظريته الخاصة بالفصل بين السلطات الثلاث ليقف بها بين مشاهير الفلسفة الليبرالية الحديثة بل لعله أبرزهم فى هذا ـ كما سنرى ـ فقد ميز أرسطو فى الدولة ثلاث هيئات أساسية تتركز فيها السلطة وهى: الهيئة التشريعية، والهيئة التنفيذية، والهيئة القضائية، وشرح كل واحدة منها شرحًا وافيًا وبيّن وظائفها ورأى ضرورة الفصل بين اختصاصاتها واستقلال كل منها فى العمل وعدم تركيزها فى يد واحدة، وفى هذا يقول أرسطو «إذا كان الشارع حكيمًا عليه أن يوجه مزيدًا من اهتمامه إلى تنظيم

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 142 وما بعدها.

وراجع: كتاب السياسة، الكتاب الثامن بأبوابه العشرة، الترجمة العربية ص 386 وما بعدها.

(2) برتر اندرسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص 205.

شئون هذه الهيئات الثلاثة ومتى أحسن تنظيمها حسن نظام الدول كلها بالضرورة ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة»[1].

ويرى أرسطو أن السلطة التشريعية تتركز فى الجمعية العمومية لجمهور المواطنين وتختلف هذه الجمعية باختلاف أشكال الحكومات وباختلاف النصاب المقرر لعضوية الجمعية وتختلف باختلاف نطاق عدد السكان كذلك. ومهما يكن من أمر أشكالها وتكوينها فهى «السيد الحق للدولة» وهى مصدر السيادة والسلطان وأهم اختصاصاتها إصدار القوانين وانتخاب الحكام وتقرير الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها وإصدار أحكام الإعدام والنفى والمصادرة ومحاسبة الحكام ثم بحث الحسابات العمومية للدولة.

أما السلطة التنفيذية فقد عين أرسطو طبيعتها وعدد إداراتها واختصاصات كل إدارة على حدة وبحث فى دقائق هذه الأمور وعرض لكثير من الإشكالات التى لا تزال قائمة حتى اليوم، فكان يتساءل هل تعطى الوظيفة طوال الحياة أم لآجال طويلة أو لمدة مقيدة قد تكون سنة أو ستة أشهر؟ وهل يؤتى الفرد الوظيفة مرة واحدة أم عدة مرات؟ وعلى أى شكل يعين الموظفون؟ ومن يشرف عليهم؟ وما هى الضمانات الكفيلة بحسن سيرهم وسريرتهم، ومن ذا الذى يعينهم؟ ويقول بهذا الصدد «ينبغى معرفة الحلول الممكنة لهذه الأسئلة المختلفة ثم تطبيقها تبعًا لمبدأ الحكومات المختلفة أو تبعًا لما يحقق مصالحها».

ويعرض أرسطو أيضًا لموضوع انتخاب الحكام وحقوق المواطنين فى هذا الانتخاب ويتحدث عن نظام القرعة والتعيين فى الوظائف مما لا يتسع المجال لذكره.

وبعد ذلك يتحدث عن السلطة القضائية وعرض لثلاث نقاط رئيسية وهى: موظفو الهيئة القضائية واختصاصاتهم وطرق تأليف المحاكم، أما الموظفون وهم القضاة فيجب أن يختاروا من المواطنين وأما الاختصاصات فإنها تختلف باختلاف

(1) أرسطو: السياسة، الكتاب السادس ـ الباب الحادى عشر ـ الفقرة الأولى، الترجمة العربية، ص 348.

المحاكم وأما طريقة التأليف فإن المحاكم يمكن أن ترتب بالانتخاب أو بالقرعة. هذا هو مجمل حديث أرسطو فى فصل السلطات وإذا كانت الدساتير الحديثة تحرص على الفصل بينها فإلى أرسطو يرجع الفضل فى تنبيه الأذهان إلى خطر هذه الظاهرة وضرورة الفصل بين تلك السلطات[1].

ثامنًا: نظريته فى الأسرة وموقفه من الرق

عالج أرسطو مسألة الرق فى إطار حديثه عن الاجتماع الأسرى، فقد تحدث عن الأسرة وعن العناصر الداخلة فى تكوينها وهى الزوج والزوجة والأبناء والأرقاء. ومن الطبيعى أن يضع أرسطو الرجل على رأس الأسرة لأن الطبيعة وهبته القوة الجسمانية والعقل الكامل فهو دعامة الأسرة وإليه ترجع كل أعمالها، أما المرأة فهى فى نظره أقل عقلًا وأقل استعدادًا، وليس بصحيح ما يدعيه أفلاطون ـ كما يقول أرسطو ـ من أن الطبيعة هيأتها لمشاركة الرجل فى الجندية والإدارة والحكم. ويرى أرسطو أن وظيفة المرأة يجب أن تكون مقصورة على العناية بتربية الأولاد والشئون المنزلية تحت سيطرة الرجل وتوجيهه.

أما العبيد فوظيفتهم تحصيل الأقوات الضرورية لقوام الأسرة والقيام بالصعب من الأعمال. ونظام الرق فى نظره نظام طبيعى، فمن الناس من خلقوا أحرارًا فزودوا بالجسم والعقل معًا، ومنهم من خلق عبدًا فلم يزود إلا بقوى الجسم وحدها، أى منهم من خلق للسيادة ومنهم من خلق للطاعة فقط، وكما أن لكل فن أدواته فإن فن تدبير المنزل ينبغى أن يكون له أدواته ومن هذه الأدوات ما هو غير حى ومنها ما هو حى، والعبد هو الأداة الحية وهو العامل الأول وأهم الأدوات جميعًا. فالرقيق فى نظره هو آلة الحياة لأنه يقوم بالأعمال الآلية التى لا يصح للمواطن الحر أن يقوم بها وهو أيضًا آلة منزلية لأنه يعاون على تدبير الحياة داخل المنزل[2].

(1) انظر: د. مصطفى الخشاب، نفس المرجع السابق، ص 151.

وراجع كتاب السياسة لأرسطو: الكتاب السادس ـ الباب الحادى عشر والثانى عشر والثالث عشر، الترجمة العربية ص 348، وما بعدها.

(2) انظر أرسطو: السياسة ـ الكتاب الأول ـ الباب الأول والثانى، الترجمة العربية، ص 94 وما بعدها.

وقد تأثر أرسطو فى هذا بما كان يسير عليه اليونان فى شئونهم وبالأفكار السائدة التى كانوا يبررون بها نظمهم. ولعل أفلاطون كان أخف وطأة من تلميذه فلم يذكر الرق فى جمهوريته المثالية وأطلق على جميع أفراد الشعب مواطنين فضلاء غير أنه لم يجرؤ أن يطالب بتطبيق هذه النظرة على المجتمع الذى يعيش فيه. ومع تقرير أرسطو للفروق الجوهرية بين الأحرار والأرقاء يعود وينسب إلى الأرقاء بعض الفضائل التى ينسبها للأحرار فيقول «إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التى منحتها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان وأن كثيرًا من الرجال الأحرار يستأهلون الرق». وهذا يوضح قلق نظرية أرسطو فى الرق فهذه الأقوال كانت كافية لهدم نظريته. وقد فتح أرسطو بها باب العتق أمام الأرقاء ويقال إنه أوصى بعتق عبيده لما حضرته الوفاة ونصح كثيرًا بالرفق فى معاملتهم والعطف عليهم وأوجب على الأسياد عدم استغلال سلطانهم فى الإساءة إليهم أو التنكيل بهم[1].

وعلى كل حال فقد حاول البعض إسناد نظرية أرسطو فى الرق الطبيعى إلى موقفه العام فى التمييز بين النفس والجسم وعلاقتهما ببعض، فكما أن النفس تقود الجسم، فكذلك بعض البشر يحتاجون لمن يقودهم ويوجههم كحاجة الأطفال للتوجيه الأبوى. إن الرقيق أشبه بإنسان غير ناضج رغم اكتمال نموه الجسمى. إنه ليس إنسانًا كاملًا ويحتاج لتوجيه الآخرين[2].

تاسعًا: موقفه من الحاكم الطاغية

عقد أرسطو قسمًا ممتعًا عن الطغيان، فالطاغية ينشد الغنى، على حين ينشد الملك الشرف، والطاغية يحرسه جنود مرتزقة على حين يحرس الملك حراس من أبناء الوطن، والأغلب فى الطغاة أن يكونوا مهرجين شعبيين بمعنى أن يكسبوا لأنفسهم النفوذ بأن يعدوا طبقات الشعب الحماية من ظلم الأعيان، وترى أرسطو يقول فى نغمة مكيافيلية ساخرة ماذا ينبغى للطاغية أن يفعل ليظل محتفظًا بقوته، فلابد له أن

(1) مصطفى الخشاب، نفس المرجع، ص 151 ـ 153، وانظر أيضًا: محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات عويدات، 1970م، ص 212.

(2) انظر: Harry V. Jaffa: Op. Cit., P. 75 - 76.

يحول دون ارتفاع أى شخص يمتاز فى أى ناحية من النواحى ولتكن وسيلته فى ذلك الإعدام أو الاغتيال إذا ألزمته الظروف، ويجب أن يمنع اجتماع الناس على طعام أو فى ندوة، وأن يمنع كل نظام تعليمى مما قد يؤدى بالمتعلم إلى تكوين عاطفة معادية إزاء الحكومة، ولا يجوز أن يعرف الناس بعضهم بعضًا معرفة وثيقة، ثم لابد له أن يرغمهم على العيش قريبًا من أبواب داره عيشًا مكشوفًا، ويجب أن يستخدم الجواسيس مثل الشرطة السرية النسائية التى كانت تستخدمها سيراقوصه، وأن يبذر بذور الشقاق بين الناس ويعمل على إنزال الفقر بهم، وأن يجعلهم دائمًا فى شغل من الأعمال العظيمة كما فعل ملك مصر حينما ابتنى الأهرام، ولابد كذلك أن يزيد من قوة النساء والعبيد ليجعل منهم أنصارًا ينقلون له الأخبار وأن يشن الحروب ليجد شعبه مشغلة تشغله، ويشعر دائمًا بحاجته إلى زعيم.

وإن المرء ليحزنه مع «رسل» أن يرى أن حديث أرسطو السابق من بين أجزاء حديثه فى كتابه السياسة هى أصدق عباراته فيه على العصر الحاضر، ويختتم أرسطو هذا الموضوع بقوله: إنه لا يجد من ألوان الشر ما يجاوز مستطاع الطاغية[1].

فهى دائمًا «حكومة عنف ولا يوجد قلب حر يحتمل هذا السلطان»[2].

عاشرًا: نظريته فى المدينة الفاضلة

يغفل الكثيرون من الباحثين هذه الناحية من فلسفة أرسطو، فلا يكاد يعرض لها واحد من المفكرين الذين درسوه مع أن هذه النظرية شغلت كتابين من أطول مقالات كتابه السياسة وهما المقالتان الرابعة والخامسة[3]، فقد وضع أرسطو أركان

(1) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية) ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1967م، ص 306 ـ 307.

وراجع: أرسطو: السياسة ـ الكتاب الثالث ـ الباب الحادى عشر، ص 229 وما بعدها. والكتاب السادس ـ الباب الثامن، ص 337.

(2) أرسطو: نفسه، ك 6 ـ ب 8 ـ فقرة 3، ص 337.

(3) راجع فى شروط المدينة الفاضلة ونظرية التربية كتاب السياسة لأرسطو، الكتاب الرابع والكتاب الخامس، الترجمة العربية ص 236 وما بعدها. وانظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 207.

وكذلك: مصطفى الخشاب: نفس المرجع السابق، ص 154 وما بعدها.

مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون فى الجمهورية غير أن الصورة التى وضعها جاءت ناقصة لا ترقى إلى الصورة التى تخيلها أستاذه.

ويرى أرسطو كما ذهب أستاذه أن المدينة هى أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلًا فهى مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسى وهى توفير سعادة المواطنين. ولكن ما هو السبيل للحصول على هذه المدينة الفاضلة وما هى المبادئ الضرورية والأساسية التى يجب أن تتوافر لقيامها؟

الشرط الأول: خاص بمساحة المدينة، ويرى أرسطو أن تكون المدينة بحيث تحقق حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السهلة الهنية وبدون أن تنزع إلى الترف والإسراف، ورقعة الدولة فى نظره لا ينبغى أن تزيد عما يمكن للإنسان أن يراه ببصره إذا وقف على ربوة من الأرض[1]، ويجب أن تقسم أراضى المدينة بين مواطنيها بحيث ينال كل واحد جزءًا معينًا فى داخل المدينة وجزءًا آخر على حدودها حتى يشتركوا جميعًا فى الدفاع عنها.

والشرط الثانى: يتعلق بموقع المدينة، فمن المستحسن فى نظره أن تكون من تربة خصبة يسهل استغلالها ويجب أن تكون صعبة المداخل بالنسبة للأعداء المغيرين وأن يكون الانتقال بين أجزائها سهلًا ميسورًا، ومن الأفضل بالنسبة لأمن الدولة واستقرار النظام بها أن تكون على مرفأ بحرى أو لها ميناء بحرى حتى يسهل لها تلقى الإمدادات وسد احتياجاتها من الواردات.

والشرط الثالث: يتعلق بعدد السكان، الذى يجب ألا ينقص عن الحد الأدنى الضرورى لكفاية المدينة نفسها وألا يتعد حدًا أقصى حتى لا يختل النظام ويتعذر الحكم الصالح. وقد قدر أرسطو هذا الحد الأقصى بمائة ألف نسمة.. ولكن ماذا يحدث لو زاد عدد المواطنين عن هذا الحد؟

يقرر أرسطو طائفة من الإجراءات التعسفية لاستبقاء عدد المواطنين فى المستوى

(1) برتراند رسل: نفس المرجع، ص 308.

الملائم والتى كان ينبغى أن يرتفع عقله عن التفكير فيها مثل الالتجاء إلى الإجهاض قبل أن يتم تكامل الأجنة فى أرحام الأمهات وإعدام الأطفال ناقصى التركيب أو المشوهين أو فاسدى الأخلاق، وذهب أيضًا إلى تحديد سن الزواج وتحديد السن التى يجب أن يقلع الإنسان فيها عن الزواج والنسل وحدده ببلوغ سن الخمسين.

أما الشرط الرابع: فيتعلق بعناصر الدولة وهى فى نظره:

1 ـ القائمون بتوفير المواد الغذائية من زراع وصناع وتجار.

2 ـ رجال الفن الذين يقومون بإعداد الأدوات التى لا غنى عنها فى الحياة الاجتماعية.

3 ـ رجال الحرب الذين لا غنى عنهم لتأكيد السلطة الداخلية ضد العصاة والمتمردين ولدفع غارة المغيرين من الخارج.

4 ـ طبقة الأثرياء وهم الذين يمدون الدولة بالمال لتنفيذ المشروعات الحيوية أو إعداد الجيوش.

5 ـ طبقة رجال الدين وهم الجديرون بأن يوضعوا على رأس العناصر الأخرى لأن وظيفتهم أرقى الوظائف وهى خدمة الآلهة.

6 ـ طبقة الحكام ورجال القضاء والموظفون المشرفون على المرافق العامة. ويعود أرسطو بعد هذا إلى القول بأن هذه العناصر يمكن أن ترد إلى عنصرين أساسيين هما: طبقة الجند وطبقة الحكام أى أنه يعود إلى نظرية أستاذه فى «الحراس» مع بعض التعديلات التى تناسب منطق مذهبه.

ويقول أرسطو إن القائمين بالوظائف المشار إليها ليسوا جميعًا مواطنين فإن المواطن هو الرجل الحر الذى يشارك فى سياسة الدولة مشاركة فعلية وهو لا يزاول عملًا يدويًا لأن العمل اليدوى يصرفه عن المساهمة فى سياسة الدولة فضلًا عن أنه لا يليق بالمواطن الحر الكريم، إن المواطن هو وحده الذى يحمل السلاح وهو الذى له الحق فى التصويت فى الجمعية العمومية وهو الذى يتمتع بنصيبه فى الأموال الثابتة.

أما الشرط الخامس: فيتعلق بنظام التربية، تربية النشئ للحصول على المواطن

الحر، ويعرض أرسطو لآراء تفصيلية فى تربية الطفولة الأولى من الناحية الصحية والبدنية، وينصح باجتناب مخالطة العبيد واجتناب كل فعل أو قول غير كريم أمام الأطفال لأن مدركاتهم لينة يسهل انطباع الأشياء فيها بسرعة وتنقسم التربية العلمية إلى مرحلتين: المرحلة الأولى من سن السابعة إلى سن البلوغ، والمرحلة الثانية من سن البلوغ إلى سن الحادية والعشرين، ويحتوى الفصل الذى كتبه عن التربية على تفصيلات جزئية وهى بحوث دقيقة وممتعة وهى فضلًا عن طرافتها تعد توجيهات صائبة لا تزال لها المقام الأول فى التربية حتى اليوم.

وهذه هى الدعائم الأساسية التى يريد أن يبنى عليها «مدينته الفاضلة» وقد جمع فيها بين الواقع والخيال وتعمد أن يؤلف بين أمور يتعذر الجمع بينها فى الحقيقة فجاءت مدينته على ما فيها من واقعية شاحبة اللون خالية من الذوق والجمال اللذين أضفاهما أفلاطون من قبل على مدينته المثالية.

حادى عشر: موقفه من ظاهرة نفى العظماء

عرض أرسطو فى ثنايا بحثه السياسى لظاهرة جديرة بالملاحظة وهى نفى العظماء وتتلخص هذه الظاهرة فى تساؤل أرسطو، إذا قيض الله لمجتمع سياسى أن يظهر فيه شخص موهوب يرتفع بعبقريته فوق المستوى العادى لمواطنيه، ويفوقهم فضلًا وعلمًا وحكمة وعبقرية فماذا يكون مركز هذا العبقرى فى المدينة[1]؟ هل يرد إلى المستوى العادى لمواطنيه؟ وألا يكون فى ذلك إهانة له وضيم يلحقه؟! أولئك الرجال لا يمكن أن ينطووا فى جملة المدينة فإنه من المهانة أن يردوا إلى المساواة العامة متى كانت أهليتهم وأهميتهم السياسية تضعهم فوق جميع الاعتبارات فأمثال هؤلاء الأشخاص يمكن أن يقال عنهم إنهم آلهة بين الناس ويجب ألا يخضع هؤلاء لأحكام القانون لأن القانون لم يشرع لأمثال هؤلاء الأفذاذ. إنهم هم أنفسهم القانون. ومن السخرية أن نخضعهم للدستور لأنهم يجيبون على ذلك بما أجاب به الأسود

(1) يناقش أرسطو ذلك الأمر فى «السياسة» ـ الكتاب الثالث ـ الباب الحادى عشر، ص 229 وما بعدها من الترجمة العربية.

علـى القـرار الـذى قررتـه جمعيـة الأرانـب بصـدد المسـاواة العامـة بيـن جميـع الحيوانـات.. «يلـزم أن تؤيـد أمثـال هـذه المزاعـم بمخالـب كمخالبنـا وأنيـاب كأنيابنـا».

وقـد جـرت معظـم الديمقراطيـات علـى هـذا الإجـراء وهـى أحـرص الـدول علـى أن تظهـر بمظهـر المسـاواة فمتـى ظهـر مواطـن علـى مواطنيـه بثروتـه وجاهـه أو بأنصـاره أو بأيـة ميـزة أخـرى صـدر ضـده حكـم بالنفـى لمـدة قـد تطـول أو تقصـر. أمـا المدينـة الفاضلـة لـدى أرسـطو فيجـب أن تنظـر إلـى هـذه الظاهـرة بعيـن الاعتبـار وتوليهـا المزيـد مـن العنايـة وتـدرك مراميهـا قبـل أن تقـدم علـى إجـراءات قـد تسـئ إلـى كرامتهـا وكرامـة أبنائهـا الأفـذاذ الذيـن تجـود بهـم العنايـة الإلهيـة وهـم قلـة علـى مـر العصـور والأيـام. فمـاذا ينبغـى أن يصنـع بالرجـل العظيـم؟ حقـا أنـه لا يقـال إنـه ينبغـى أن ينفـى أو يطـرد ذلـك المواطـن الـذى يمتـاز بالكفايـة. ولا ينبغـى أن يـرد إلـى الطاعـة العامـة، والإجـراء الوحيـد الـذى يلجـأ إليـه المواطنـون هـو أن يختـاروه رئيسًـا لهـم ويخضعـوا طواعيـة لإرادتـه ويتخذونـه ملـكًا عليهـم طـوال الحيـاة فـإن السـلطة إذ تسـلم زمامهـا لهـذه الأيـدى النقيـة الطاهـرة التـى تفيـض عبقريـة وحكمـة وفضيلـة تكـون أجـدى وأنفـع للدولـة مـن أن تُحـرم مـن هـذه الكفايـات الممتـازة.

ولعلـه مـن الواضـح فـى تلـك النظريـة أنهـا صـدى لنظريـة أفلاطـون فـى الحكـم الأمثـل والحاكـم الفيلسـوف، فقـد رسـبت نظريـات الأسـتاذ فـى عقليـة التلميـذ لدرجـة أننـا نعثـر فـى نظرياتـه علـى رواسـب واتجاهـات تشـهد بـأن التعاليـم التـى تلقاهـا فـى الأكاديميـة لا تـزال تسـرى فـى روحـه الفلسـفية[1].

ثانى عشر: نقد وتقييم نظريات أرسطو السياسية

وإذا أردنـا تقييـم فلسـفة أرسـطو السياسـية فإننـا لا يجـب أن نغفـل لأرسـطو حقـه فيمـا وصـل إليـه مـن آراء جريئـة وقويـة ظلـت موجـودة حتـى العصـر الحاضـر فقـد اسـتطاع دون شـك أن يحلـل بصـدق وواقعيـة أسـباب الثـورة وإمكانيـة تلافيهـا، وقـدم لنـا نظريـات

(1) مصطفى الخشاب، نفسه، ص 154 وما بعدها، وكذلك إبراهيم أباظة وعبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 74 ـ 76.

صائبة وسابقة لنظريات معاصرة فى الفلسفة السياسية مثل نظريته فى فصل السلطات وتحليله للحاكم الطاغية ووسائله فى السيطرة على الشعب والتحكم فيه، وكذلك نظريته فى الاقتصاد السياسى.. إلخ. وهذا لا يعفى أرسطو من انتقادات يمكن أن توجه إليه وكلها تنشأ فى نظرنا من مخالفته لمنطق مذهبه الذى يميل إلى الاستقراء والتحليل المبنى على الواقع الاجتماعى والسياسى من جهة ومن جهة أخرى على ما يمتلك أرسطو من قدرة عقلية فذة كان يجب فى كثير من المواطن ألا تقع فى مثل تلك السقطات ومنها مثلًا:

أولًا: زعم أرسطو أنه جاء ليعارض نظريات أفلاطون وبالذات فى الأسرة والملكية إلا أنه لم يختلف عنه كثيرًا فى الاتجاه الأرستقراطى العام لفلسفته السياسية فهو لم يختلف عنه فى قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بجميع أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الأرستقراطية فى المجتمع العبودى القديم[1].

ثانيًا: تعد نظرية أرسطو فى الرق وتبريره من الناحية الاجتماعية والسياسية وإجازته الحرب فى حالة الحصول على الرقيق وصمة عار فى مذهبه إذ أنه فى منطقه يُعرف الإنسان بأنه ذلك الحيوان العاقل الناطق، وما العبد إلا هذا الإنسان فكيف تسمح له نفسه بأن يُعرف الرقيق بأنه آلة حية فى الوقت الذى انتشرت فيه الدعوة إلى الإخوة العالمية فظل أرسطو رجعيًا متطرفًا حين تمسك بسيادة الجنس اليونانى على الأجناس الأخرى.

ثالثًا: هاجم أرسطو مثالية أفلاطون فى حين أنه لم يستطع أن يتخلص هو من تأثير تلك المثالية بل أتى بمثالية أكثر منها بُعدًا عن الواقع مخالفًا بذلك منطق مذهبه! وذلك يتضح من نظريته فى المدينة الفاضلة، إذ طالب بأن لا تتعدى مساحة المدينة مدى رؤية الإنسان من الجهات الأربع إذا نظر من على ربوة، فهل هذا يصح علمًا بأنه فى عصر أرسطو كانت دولة المدينة الواحدة قد فات أوانها إذ لم يكن فى مقدورها

(1) د. أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، ص 347 ـ 348.

مثـلًا أن تدافـع عـن نفسـها أمـام الإمبراطوريـة المقدونيـة التـى أسسـها الإسـكندر الأكبـر[1]، ويبـدو أن خيالـه قـد قصـر عـن إدراك الأهميـة الثوريـة لفتـح الإسـكندر للبـلاد الشـرقية ومـزج الحضارتيـن الغربيـة والشـرقية[2].

رابعًـا: حـدد أرسـطو إجـراءات تعسـفية ضـد زيـادة سـكان المدينـة ـ كمـا أشـرنا ـ كان خليقًـا بأرسـطو ألا يسـرف فيهـا وهـو المعلـم الأول الـذى درس النفـس الإنسـانية وأدرك قيمتهـا، أليـس الجنيـن إنسـانًا بالقـوة وأليـس للطفـل المشـوه نفـس جديـرة بالاحتـرام؟ فمطالبتـه بإعـدام المشـوهين وقتـل الجنيـن تعـد وصمـة أخـرى فـى جبيـن أرسـطو لا يغفرهـا لـه أى دارس لفلسـفته السياسـية علـى مـر التاريـخ.

خامسًـا: يقـول سـباين إن هنـا فارقًـا أساسـيًا بيـن أفلاطـون وأرسـطو يتجلـى فـى كل المواضـع المتعلقـة بالدولـة المثاليـة، ذلـك أن مـا يسـميه أرسـطو بالدولـة المثاليـة هـو مـا اعتبـره أفلاطون دائمًـا الدولـة الثانيـة فـى ترتيـب أفضـل الـدول، وأن مـا سـبقت الإشـارة إليـه مـن رفـض أرسـطو للشـيوعية يـدل علـى أنـه لـم يتقبـل قـط ولـو كمثـل أعلـى تلـك الدولـة المثاليـة الـواردة فـى جمهوريـة أفلاطـون فقـد كان مثلـه الأعلـى علـى الـدوام الحكـم الدسـتورى لا الاسـتبدادى حتـى ولـو كان ذلـك الاسـتبداد هـو الاسـتبداد المسـتنير الـذى يصـدر عـن الملـك الفيلسـوف[3]. وهـذا فـى نظرنـا خطـأ بيّـن وقـع فيـه سـباين، إذ أن الناظـر إلـى حديـث أرسـطو عـن المدينـة الفاضلـة يجـد أنـه لـم يكـن يتحـدث عـن تلـك المدينـة الدسـتورية القائمـة علـى حكـم القوانيـن فقـط بـل إن إضافـة حديثـه عـن ضـرورة أن يتـم انتخـاب ذلـك الشـخص العظيـم الحكيـم إذا مـا ظهـر رئيـس مـدى حياتـه للدولـة يعـد إشـارة واضحـة إلـى موافقـة أرسـطو التامـة علـى حكـم الملـك الفيلسـوف إذا مـا تيسـر وجـوده وهـو لا يختلـف فـى ذلـك عـن أفلاطـون، فلقـد أدرك أفلاطـون فـى القوانيـن أنـه قـد لا يتوافـر ذلـك الحاكـم الفيلسـوف فاسـتعاض عـن ذلـك بحكـم القوانيـن ومـن ثـم فـإن موقـف أرسـطو النهائـى لـم يختلـف كثيـرًا عـن موقـف أفلاطـون.

(1) برتر اندرسل، نفسه، ص 309.

(2) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 111.

(3) جورج سباين، نفسه المرجع السابق، ص 117 ـ 118.

الباب الثانى
الفكر السياسى الغربى
فى العصرين الرومانى والوسيط

الفصل الأول: الفكر السياسى فى العصر الرومانى

الفصل الثانى: الفكر السياسى المسيحى

الفصل الأول

الفكر السياسى فى العصر الرومانى

تمهيد: من دولة المدينة إلى الدولة العالمية

جرت العادة لدى الناظرين إلى الملامح العامة لتطور الفكر السياسى أن يتجاوزوا عن النظر فى الفترة التى تلت وفاة أرسطو وحتى ظهور الإسلام، نظرًا لأن الفكر السياسى على الصعيد الفلسفى النظرى لم يتطور كثيرًا فى تلك الحقبة ولم يضف فيه المفكرون جديدًا يذكر اللهم إلا بعض التدعيم لأركان الدولة القوية بموجب بناء نسق قانونى قوى كان مثاله الأعلى القانون الرومانى الذى واءم واضعوه بين مركزية الدولة وقوانين الشعوب الخاضعة للإمبراطورية.

ولكن الحقيقة أنه كانت هناك بعض الإضافات السياسية سواء على الصعيد النظرى أو على الصعيد التطبيقى العملى؛ إذ لا يمكن أن نتصور الانتقال من مفهوم «دولة المدينة» اليونانية إلى عصر الإمبراطورية المقدونية ثم الإمبراطورية الرومانية وكذلك ظهور المسيحية وما صاحبه من تجديد فى العقيدتين الدينية والسياسية، لا يمكن أن نتصور أن ذلك الانتقال لم يصاحبه أى تطور يذكر فى الفكر السياسى.

فالحقيقة التى لا يمكن أن تُنكر هى أن تطورًا قد حدث؛ فقد انهار مفهوم دولة المدينة المثالية، وتكونت الإمبراطوريات الضخمة وقد صاحب ذلك دون شك الدعوة إلى مبادئ فلسفية جديدة مثل الأخوة العالمية وضرورة المشاركة السياسية بين الشعوب المختلطة، وكذلك العودة إلى فكرة القانون الطبيعى والاستفادة منه فى تعظيم فكرة المواطنة العالمية التى نادى بها الكلبيون والرواقيون.. إلخ..

ويكفينا فى هذه العجالة أن نشير إلى أبرز معالم التطور فى هذه الحقبة التى كثيرًا ما يهملها الناظرون إلى المعالم الكبرى فى تطور الفكر السياسى القديم.

أولًا: أبيقور والمفهوم التعاقدى للدولة

بالرغم من الطابع السلبى للفكر الأبيقورى الداعى إلى الانسحاب من الحياة

الاجتماعية والاكتفاء بالتماس السعادة من داخل الفرد بممارسة اللذة المعتدلة ومحاولة التخلص من آلام الجسم والنفس معًا عبر الاكتفاء بحياة الصحبة والصداقة داخل مجتمع المدرسة الأبيقورية، على الرغم من ذلك إلا أن أبيقور[1] لم يكن من أنصار تلك الحياة الانسحابية، فبالإمكان أن نستند إلى أحد المبادئ الأخلاقية الأبيقورية لنكتشف البعد السياسى فى تفكيره؛ فمن أهم المبادئ هى الدعوة الإيجابية إلى الإقبال على الحياة والحصول على اللذة. وما دام الحصول على اللذة لا يمكن أن يتكامل إلا بالاتصال بالآخرين ومشاركتهم حياتهم، فمن الطبيعى أن يكون من ضمن حقوق الفرد الطبيعية أن ينتفع بهذا الاتصال بالآخرين عبر صورة من صور التعاقد التى يلتزم بها الطرفان؛ الفرد والمجتمع الذى يتصل به أو من خلاله بآخرين. وها هو أبيقور يعبر عن هذا الحق بقوله: «إن الحق الطبيعى تعاقد نفعى الغاية منه ألا يسئ الناس إلى بعضهم البعض»[2].

فالغرض من المجتمع المدنى إذن لا يتحقق إلا إذا حدث ذلك التعاقد النفعى بين أفراده بحيث لا يسئ أحدهم إلى الآخر وبحيث يتحقق للجميع تبادل المنافع فى أمان وطمأنينة، وبالطبع لا يمكن أن نفهم هذه الدعوة الأبيقورية إلا فى ضوء تلك الظروف السياسية المضطربة للدولة الرومانية فى عصره والتى افتقد المواطنون الأمان فى ظلها!

إن الإنسان الفرد لن يخرج من عزلته الأبيقورية إلا إذا حدث هذا التعاقد المأمول بحيث يمارس الفرد حياته الاجتماعية ويحصل على منافعه وهو آمن من أذى الآخرين، فالحقيقة التى يدركها أبيقور جيدًا هى «أنه لا معنى للعدل والظلم بالنسبة إلى الكائنات التى لم تتعاقد على عدم الإساءة إلى بعضها البعض. ولا معنى لهما

(1) عاش أبيقور بين عامى 341 ـ 271 ق.م.

انظر تفاصيل حياته ومؤلفاته فى: The Greek Atomists and Epicurus by C. Bailey, Oxford, At The Clarendon Press 1928, pp. 217 - 231.

وانظر كذلك: كتابنا نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، الفصل الخاص بالأبيقورية كفلسفة للحياة، مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة الثانية، القاهرة 1997.

(2) أبيقور، الحكم الأساسية، XXXI، منشورة بكتاب: جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة، الدار العربية للكتاب، ص 212.

أيضًا عند الشعوب التى لم تقدر على إبرام تعاقد الغاية منه ألا يضر أحد بالآخر وألا يلحقه منه ضرر»[1] وما ذلك إلا لأن أبيقور مؤمن بأنه «لا يوجد عدل فى ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات فى أى مكان كان وفى أى عصر كان»[2].

ولا شك أن أبيقور هنا إنما يتفق مع أسلافه من السوفسطائيين الذين قرروا أن الإنسان معيار كل شىء. وأن الدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل. وأن هذا المعنى يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر، المهم أن يكون هذا المفهوم للعدل متفق عليه بين أفراد هذا المجتمع حسب التعبير الأبيقورى السابق فالعدل ينبغى أن يكون «هو عينه بالنسبة إلى الجميع ولا سيما بما هو مفيد للعلاقات الاجتماعية»[3].

إن المعيار الذى يقيس به أبيقور صلاحية مفهوم العدالة التى تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التى تقود الأفراد فى ذلك المجتمع المدنى الذى يشكلونه بحيث لا ينبغى أن يكون هناك غلبة لمصالح فرد على آخر، أو لمصالح طبقة على أخرى. وقد صدق أبيقور حينما أكد ذلك بقوله بعبارة حاسمة إنه: «إذا ما وضع بعضهم قانونًا لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك أبدًا صفة العدل»[4].

إن الأمن الاجتماعى وتبادل المنافع والفوائد هو إذن أساس تحقق العدالة بل هو ماهيتها عند أبيقور.

إن فكرة أبيقور عن الدولة والعدالة إذن بسيطة جدًّا وعملية جدًّا، فهو لا يستنبطها من نظرات تأملية ميتافيزيقية وإنما يستخرجها من قلب الواقع الاجتماعى الذى يعيشه، فلا عدالة فى مجتمع لا يشعر فيه الفرد بالأمن والأمان. والشقاء كل الشقاء لأناس افتقدوا حياة الصداقة والمحبة الممتعة بافتقادهم الأمان والعدل.

ثانيًا: الرواقيون والدعوة إلى الدولة العالمية

لقد وعى الرواقيون تطور مفهوم الدولة على صعيد الواقع السياسى منذ انهيار

(1) نفسه، ص 212 ـ 213.

(2) نفسه، XXXIII، ص 213.

(3) نفسه، XXVI، ص 213.

(4) نفسه، XXXVII، ص 213.

مفهوم دولة المدينة وبداية تأسيس الإسكندر الأكبر للإمبراطورية المقدونية وحتى عصور الدولة الرومانية المتعددة فى تطوراتها المختلفة حتى الثلث الأول من القرن السادس الميلادى. وقد تطور تبعًا لذلك بلا شك مفهومهم للدولة والدور القانونى فيها. وهذا التطور نلمحه عمومًا فى الفكر الرواقى الذى تطور عبر عصور المدرسة الرواقية الثلاثة؛ الرواقية القديمة، والرواقية الوسطى والرواقية الحديثة[1].

وإذا كان من الصعب علينا الآن تتبع كل ما حدث من تطور فى الفكر الرواقى عمومًا وفى فكرهم السياسى خاصة، فإنه لا يصعب علينا أن نتتبع ذلك الخيط المشترك الذى اتفق الرواقيون عليه ولم يغيروا فيه كثيرًا. إنه الخيط الذى نبع من جوهر فكرهم الفلسفى بدءًا من مؤسس الرواقية زينون وحتى آخر زعمائهم الكبار ماركوس أوريليوس.

إن الفلسفة الرواقية فى جوهرها كانت دعوة إلى ضرورة التوافق بين الطبيعة الإنسانية والطبيعة الخارجية بمعناها الواسع. ويقوم هذا التوافق على أساس أن جوهر الإنسان والطبيعة واحد هو العقل، فالعقل الإنسانى إنما هو جزء من العقل الكلى Logos للعالم. وبما أن الجزئى هو فرع الكلى ومنبثق منه فإنه لا يمكن أن يخرج عليه أو يتمرد على قوانينه. ومن هنا كانت الدعوة الرواقية إلى التوافق بين العقل الإنسانى والعقل الإلهى أو عقل الطبيعة Logos وهما بمعنى واحد عندهم؛ فالعقل الإلهى يكلأ الكل برعايته وعنايته والإنسان الرواقى مدرك لذلك ومن ثم فهو يفعل ما تمليه عليه إرادة الإله المتمثلة فى القدر.

وهذا التوافق جعلهم يؤمنون بالمبدأ الشهير «العيش وفقًا للطبيعة» وعلى الصعيد السياسى يكون نتيجة الإيمان بهذا المبدأ، الإيمان بأن جميع البشر سواسية لا فرق طبيعى بينهم إلا فى المواهب والقدرات المؤهلين لها والتى تجعل أدوارهم فى هذه الحياة متفاوتة وطبقاتهم متمايزة. وكما أن لجميع الكائنات أدوارها المرسومة سلفًا من قبل الإرادة الإلهية والقدر، فكذلك جميع البشر. ومن ثم فإن على الإنسان

(1) انظر: تطور الفكر الرواقى وأهم أعلامه ومؤسسى المدارس الرواقية الثلاث فى: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

الحكيم أن يدرك أنه وجميع ما فى العالم من كائنات يخضعون لقانون واحد مسيطر وهو القانون الحاكم والموجه لكل ما يجرى فى الكون.

وقد عبر أعلام الرواقية الأوائل عن ذلك، فقد كتب بلوتارك Plutarque عن عقيدة زينون الرواقى السياسية قائلًا: «إن ما كتبه زينون لو كان يحلم قام الإسكندر بتحقيقه.. لقد جمع فى إناء واحد كل شعوب العالم، وأمر الجميع أن يعتبروا الأرض وطنهم وجيشه قلعتهم، والناس الأخيار كأهل والأشرار كأجانب»[1].

كما عبر عن نفس الاعتقاد بصورة واضحة قول كريسبوس فى مستهل كتابه «عن القانون»: «إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والبشر جميعًا. ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف ورصين، وهو الفيصل فيما هو حق وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله»[2].

إذن لقد كانت الدعوة الرواقية إلى الدولة العالمية ذات المواطن العالمى مسألة طبيعية فى ظل الاعتقاد بخضوع الجميع سواء كانوا بشرًا أو كائنات أخرى لنفس القانون الواحد. وكان من الطبيعى أيضًا أن يرفضوا تلك الفوارق الاجتماعية المصطنعة بين البشر فى أماكن معينة من العالم، حيث كانوا يعتقدون مثل الكلبيين بأن هذه الفوارق لا دلالة لها ولا معنى فى ظل الدولة العالمية، فاليونانيون والبرابرة والأشراف والعامة والأرقاء والأمراء والأغنياء والفقراء كلهم سواء يخضعون لنفس القانون ولنفس القدر الواحد، والفرق الوحيد بينهم هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبين الرجل الذى يمكن أن يهديه الإله إلى الصواب وبين الرجل الذى يجب أن يدفع إلى ذلك قسرًا[3].

لقد قال كريسبوس إنه لا يوجد رجل «عبد» بالطبيعة، وإنه ينبغى أن يعامل بوصفه

(1) نقلاً عن: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسى، ص 122.

(2) نقلاً عن: جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الثانى ترجمة حسن جلال العروسى، دار المعارف ط 2، 1969م، ص 220 ـ 221.

(3) سباين، نفس المرجع، ص 211.

«عاملًا مستأجرًا مدى الحياة»[1]. وبالطبع فإن هذه الرؤية تختلف تمامًا عن رؤية أرسطو الذى نظر إلى الرقيق باعتباره آلة حية ينبغى أن تُشن الحروب للحصول عليها لمواطنى دولة المدينة!!

لقد دعى الرواقيون إذن إلى تقليص الفوارق الاجتماعية بين البشر والنظر إليهم نظرة فيها إنصاف للجميع رغم تفاوت قدراتهم وأدوارهم.

لقد سعى الرواقيون كذلك ـ واستنادًا إلى رؤيتهم الفلسفية العامة ـ إلى زيادة الارتباط والانسجام بين الدول فى إطار الدعوة إلى تلك الدولة العالمية أو على الأقل فى إطار الاعتقاد فيها، سعوا إلى التأكيد على أن لكل إنسان قانونين ينبغى أن يخضع لهما؛ أولهما قانون مدينته أو دولته الخاصة، والثانى قانون المدينة أو الدولة العالمية، ونظروا إلى الأول على أنه أقرب إلى كونه مجرد عادات وتقاليد تختلف باختلاف المدن والدول المحلية، ونظروا إلى الثانى باعتباره قانون العقل. ومن ثم فإنه ينبغى للقانون الثانى قانون العقل أن يهيئ معيارًا تلتزم به شرائع المدن والدول المحلية وأن يعبر عن قدر متزايد من الوحدة الكامنة خلّف كثرة الشرائع والعادات والتقاليد المختلفة. إن الرواقيين يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظام عالمى واحد يعبر عنه قانون واحد يمكن وإن كان يمكن أن يكون له فروع شتى محلية لا نهاية لها[2].

وعلى أية حال فقد ظهر هذا المنحى للفكر الرواقى نحو عالمية الدولة مواكبًا لتطور الأحداث السياسية العالمية، وملائمًا تمامًا للإمبراطورية الرومانية التى صارت تضم العالم المعروف كله تقريبًا آنذاك من أقصاه فى الشرق إلى أقصاه غربًا بما فيه من شعوب مختلفة[3].

لقد أوجز زينون معالم فكر الرواقيين السياسى فى رسالة بدأها بنقد فكر أفلاطون السياسى، وأهم هذه المبادئ ما يلى[4]:

---

(1) نفسه.

(2) سباين، نفس المرجع، ص 221 ـ 222.

(3) انظر: د. عبد الكريم أحمد، بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، جامعة الدول العربية 1972، ص 67.

(4) انظر: هذه المبادئ فى: فؤاد شبل، الفكر السياسى، جـ 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 149 ـ 150.

1 ـ إن الدولة المثالية هى الدولة العالمية، ويجب وضع نهاية للدول الصغرى العديدة التى لكل منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة.

2 ـ الرعوية عامة للناس جميعًا، ويخضعون جميعًا لنظام تشريعى واحد يقره المنطق والعقل ولا يؤثر فيه العرف ولا تتحكم فيه التقاليد والأعراف.

3 ـ التخلص من النظم المصطنعة مثل المعابد والنقود والمحاكم والزواج.

4 ـ المساواة بين المرأة والرجل فى الحقوق والواجبات.

5 ـ إلغاء الرق لمخالفته شريعة الطبيعة ولقيامه على القسر والإرهاب.

6 ـ لا يتمايز عنصر على آخر ولا فرد على آخر إلا بالعمل الصالح الذى هو حصيلة العقل وذلك لأن الكون هو الإله، والإله هو العقل.

وقد ظلت هذه المبادئ السياسية تمثل الأساس والجوهر الذى لم يطرأ عليه أى تغير رغم ما طرأ من تغيرات فى فكرهم العلمى وفكرهم السياسى، فقد ظلت وحدة الجنس البشرى والمساواة بين البشر، والعدالة فى الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام حقوق الزوجات والأطفال وعمل الخير، وحب وطهارة السريرة والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية فى كل الأحوال فى حالة الضرورة القصوى التى تقضى بمعاقبة المجرم بالإعدام، ظلت هذه الأشياء هى الأفكار السياسية التى تملأ كتب الرواقيين المتأخرين[1].

ولقد ساعدت كتابات بنايتوس ـ وهو من أعلام الرواقية الوسطى ـ فى إكساب هذه الأفكار بعدًا إنسانيًا أكثر كما ساعدت كتابات المؤرخ والفيلسوف الشهير بوليبيوس فى تخليص الأفكار الفلسفية التقليدية للرواقيين من التعقيدات الفلسفية وصارت أقرب إلى الفهم العام. ولذلك فقد انتشرت هذه الأفكار بين الرومانيين وجعلتهم من المؤمنين بقانون الطبيعة الذى يتضمن المبادئ المطلقة للعدالة، كما أثرت تأثيرًا بالغًا فى حركة الفقه القانونى الرومانى وتدوين القوانين التى نشطت حول القرن الأول قبل الميلاد وبلغت ذروتها فى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد[2].

(1) سباين، نفس المرجع، ص 225 ـ 226.

(2) انظر: د. عبد الكريم أحمد، نفس المرجع، ص 66 ـ 67.

ولاشك أن تولى أحد الرواقيين الكبار ماركوس أوريليلوس[1] السلطة فى روما فى القرن الثانى الميلادى كان إيذانًا بتغلغل الفكر الرواقى فى كل أرجاء العالم القديم، وكان إيذانًا بتحويل هذا الفكر السياسى من مجرد نظرات فلسفية يؤمن بها أهل الرواق إلى واقع حى يعيش به الناس داخل الإمبراطورية الرومانية؛ فقد نجح ماركوس أوريليوس فى صياغة فكرة وحدة الكون السياسية والتشريعية حيث كان من آرائه أنه لما كان الفكر مشاعًا بين الكائنات البشرية، فإن العقل البشرى ـ وهو شائع بين الناس ـ هو الذى يقودنا إلى فعل هذا والامتناع عن ذلك ومن ثم فإن من الطبيعى أن يؤمن الجميع أو على الأقل يمكنهم الاتفاق حول قانون عام مشترك بين الجميع يجعل منهم أخوة مواطنين وأعضاء فى جماعة سياسية واحدة هى العالم بأسره[2].

لقد كان أوريليلوس يعتبر نفسه مجرد كائن بشرى ومواطن عالمى رغم أنه كان إمبراطورًا لروما فى أزهى عصور ازدهارها.

ولا شك أن هذه الآراء الرواقية السياسية تتسم بالثورية والديناميكية ـ على حد تعبير فؤاد شبل ـ خاصة فيما يتصل بدعوتها إلى الأخوة العالمية وحكم العقل والقانون الطبيعى والرعوية العالمية ولا تقف ثوريتها على عصرها بل لا تزال تعتبر ثورية ومثالية فى كثير من جوانبها حتى فى عصرنا الحاضر[3].

ثالثًا: فلسفة شيشرون السياسية

تمهيد:

لا شك أن شيشرون من بين المنتمين إلى الفلسفة الرواقية والمؤمنين بها رغم

(1) انظر لمحة عن حياة ماركوس أوريليلوس فى المقدمة التى كتبها جون جاكسون فى ترجمته لكتاب ماركوس «الأفكار أو التأملات»:

The Thoughts of Marcus Aurlius Antonius, Translated by John Jackson, Oxford University press, London 1928, pp. Ix - xx.

(2) انظر فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص 150.

(3) نفسه.

تتلمذه على مدارس فلسفية وقانونية عديدة، أقول إنه من بينهم من يمكن الحديث عن فكر فلسفى سياسى واضح لديه إذ كان يملك فكرًا انتقائيًا يتسم بالأصالة رغم أنه اغترف من كل المصادر اليونانية بلا استثناء فقد استمد عناوين مؤلفاته السياسية من أفلاطون، وضمنها أفكارًا رواقية تأثر فيها بكل معاصريه من الخطباء ورجال القانون والفلاسفة وخاصة أبيقور.

ورغم أن شيشرون لا يمثل فى نظر شوفالييه حلقة من حلقات التاريخ الفكرى، إلا أنه يقر بأن الفلسفة السياسية فى روما لم تبدأ إلا معه، وأنه كان بكل معنى الكلمة الكاتب السياسى الأول لهذه المدينة ذات النزعة العالمية التى تهيمن عليها قضايا العمل والقوة[1].

أولًا: حياة شيشرون السياسية

ولد ماركوس توليوس شيشرون فى أحد البلاد الواقعة على بعد ستين ميلًا فى الشمال الشرقى من روما[2]، وعاش حياة تعليمية وسياسية حافلة حتى وفاته عام 43 قبل الميلاد فقد درس القانون وتدرب على يد أمهر محامى عصره، كما درس الفلسفة على يد ثلاثة من أشهر المدارس الفلسفية التى عاصرها حيث درس الأبيقورية على يد فايدروس، كما درس فلسفة الأكاديمية على يد فيلو، ولكنه ارتمى فى النهاية فى أحضان التعاليم الرواقية فدرس المنطق والفلسفة الرواقية بشتى اتجاهاتها. ومع ذلك فقد استقى أفكاره الفلسفية والسياسية وثقافته العامة من مصادر شتى لعل أهمها دراسته للفلسفة الأفلاطونية والأرسطية إلى جانب الفلسفة الرواقية على وجه الخصوص[3].

ورغم أنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى المتعارف عليه، إلا أنه كان يمتلك مواهب

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 130.

(2) انظر نبذة عن حياة شيشرون فى: J. M. Ross: Introduction to the English Translation to Cicero,s" the Nature of the Gods "by Herace McGergor, Penguin books, England 1972 pp. 8 FF. Penguin

(3) انظر: Ibid. وأيضًا فؤاد شبل: نفس المرجع، ص 156.

الفيلسوف ممزوجة بقدرات المشرع القدير والسياسى الواعى حيث امتد به العمر ليشاهد تداعى النظام الجمهورى فى روما وصعود نجم يوليوس قيصر، لكنه لم يعش ليشاهد قيام إمبراطورية أغسطس. لقد واتته الشهرة وأصبح أحد أعلام روما وانتزع إعجاب الناس وتقديرهم فى بداية حياته العملية لكن مركزه السياسى قد تعثر فى أواخر عهده لحرصه على الإبقاء على التقاليد الدستورية القديمة، فقد هاجم الطبقة الأرستقراطية وندد بعدوانها على حقوق الشعب، كما شجب نزعة قيصر الفردية ثم ندد بسياسة مارك أنطونيوس فى العديد من خطبه وكلفه طيشه حياته.

لقد تولى شيشرون أرفع مناصب الدولة سواء فى روما أو فى الأقاليم التابعة لها، ولكنه حينما تولى منصب قنصل روما أنذر ذلك بسقوطه حيث لم يمض على ذلك خمس سنوات حتى وجد نفسه منفيًا لمدة عام. ولم يعد بعد ذلك إلى سابق عهده فى تولى المناصب المرموقة[1]. لقد عاش شيشرون إذن حياة سياسية حافلة شارك فيها فى صنع التشريعات والقرارات كما تولى المناصب التنفيذية وكان فى كل الأحوال قريب الصلة ببواطن الأمور فى الإمبراطورية الرومانية مما انعكس بلا شك على كتاباته السياسية المختلفة، فقد كتبها بعين الخبير وليس فقط بعين الفيلسوف المتأمل عن بُعد.

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

لقد كتب شيشرون عشرات الرسائل والعديد من المؤلفات[2]، وإن كان أهم مؤلفاته السياسية هى مؤلفه «عن الجمهورية» ومؤلفه «عن القوانين» وواضح أنه استوحاهما من مؤلفى أفلاطون بنفس العنوان. وكذلك مؤلفه الكبير «بحث فى الواجبات»[3].

ولقد تركز جهد شيشرون فى هذه ا لمؤلفات على محاولة تكييف مذاهب الرواقية الوسطى وخاصة مذهب بنايتيوس مع أساليب التفكير الرومانية[4]. ولقد اعتبر سباين أن الكتابين الأولين اللذين كتبهما شيشرون فى منتصف القرن الأول قبل الميلاد

(1) فؤاد شبل، نفس المرجع، ص 156.

(2) انظر قائمة مؤلفاته وتواريخ كتابتها فى: Cicero: Selected works., English translation by Michel Grant, penguin books, England 1971, p. 251 - 252.

(3) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 130.

(4) نفسه.

يعدان بمثابة «أفضل الفهارس التى تسجل الفكر السياسى فى روما وعلى الأخص فى الدوائر المحافظة والأرستقراطية خلال أيام الجمهورية الأخيرة»[1].

وإذا أردنا أن نفهم شيشرون جيدًا ونقدر قيمة عمله من الناحية التاريخية، فإن علينا ـ والكلام لا يزال لسباين ـ أن نميز تمييزًا حاسمًا بين الأغراض المباشرة التى استهدفها من كتاباته وبين الأثر البعيد الذى أحدثته هذه المؤلفات على مر الأيام؛ فأما عن تأثيره فى الفكر السياسى فقد كان عظيمًا جدًّا، على حين فشل فشلًا كاملًا فى الأغراض المباشرة التى استهدفها وقتئذ من كتاباته، إذ كان الدافع الأدبى الذى حدا به إلى الكتابة هو تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالخدمة العامة وبمركز رجال الدولة الممتاز ومستقبلهم، وتنوير القائمين بها وتوسيع آفاقهم بصبغة الفلسفة الإغريقية. لقد كان هدفه السياسى إذن هو العودة بعقارب الساعة إلى الوراء، ولم يكن لذلك الهدف من الناحية الواقعية أى نصيب فى زمانه كما لم يكن له أثر بعد جيل من وفاته[2].

أما عن تأثيره البعيد المدى فى الأجيال التالية وفى الفكر السياسى على مر الأيام وحتى عصورنا الحاضرة فقد كان عظيمًا بحق، فقد امتد تأثيره منذ بدايات الفكر المسيحى وخاصة منذ أوغسطين وكتابه «مدينة الله» وحتى القرن الماضى بشكل لافت للانتباه وقد يفوق الحصر فقد أثر فى معظم فلاسفة السياسة والأخلاق والقانون طوال القرون الماضية[3].

ثالثًا: فلسفته حول «القانون الطبيعى»

لقد تركزت فلسفة شيشرون السياسية حول تطوير وتأكيد المبدأ الرواقى الشهير الداعى إلى العودة إلى القانون الطبيعى والالتزام به والتصرف وفقًا له.

(1) سباين، نفس المرجع، ص 236.

(2) سباين، نفس المرجع، ص 236 ـ 237.

(3) انظر: محاولة لحصر مدى هذا التأثير قام بها مايكل جرانت فى مقدم ترجمته لأعمال شيشرون المختارة فى: Cicero: Selected works, pp. 24- 32.

لقد كان شيشرون واضحًا غاية الوضوح فى البرهنة على فكرته حول الأصل الإلهى للقانون الطبيعى الخالد، ذلك القانون الذى اعتبره فى ذات الوقت هو قانون العقل وهو قانون البداهة والتفكير السليم وهو القانون القادر على الحد من جنوح الناس ومن تصرفاتهم الخاطئة وهو ذلك القانون الذى لا يمكن أن يصيبه العطب أو الملل لأنه ببساطة يمتاز بصفتين أساسيتين هما: الثبات والإلزام ويمتاز بما يترتب على هاتين الصفتين من نتائج إيجابية تنعكس على حياة البشر حيث يجعلهم أمامه سواسية لا فرق بينهم، كما أنه يحافظ على حقوقهم الأساسية وفى ذات الوقت يضمن العقاب الرادع لمن تساوره نفسه فى الخروج على طاعته وعدم الالتزام به لأنه القانون المنبث فى ذات وعقل كل منا كما أنه المتغلغل فى طبيعة الوجود ككل.

تأمل ما يقوله شيشرون فى تعبيره عن تلك الأفكار فى نص أصبح إحدى الركائز الجوهرية فى درس الفكر السياسى الغربى حتى مطلع العصر الحديث، يقول شيشرون فى مؤلفه «الجمهورية»: «هنالك فى الواقع قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم وهو قانون يماشى الطبيعة وينطبق على كل الناس وهو قانون خالد لا يتغير ينبغى للناس بمقتضى أحكامه أن يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه فى خيار الناس دون شرارهم. وهذا القانون الطبيعى هو مما لا يجوز خلقيًا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، بل ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحى عن واجبنا فى إطاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره. وهذا القانون الطبيعى لا يمكن أن يفرض حكمًا على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل، ملزم لكل الناس فى كل وقت، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد وحاكم واحد هو الله مشرع هذا القانون ومفسره وراعيه. والذى يعصى من الناس حكم هذا القانون فاقد حتما خير ما فى نفسه بإنكار خير ما هو كائن فى الإنسان من الطبيعة الحقة وهو بذلك خليق بأن يقاسى شر العقوبات ولو نأى بنفسه عن عواقب مخالفة التشريعات الوضعية»[1].

(1) نقلاً عن: سباين، نفس المرجع السابق، ص 239 ـ 240.

ولست أشك فى أن هذا الموقف المناصر للقانون الطبيعى بلا حدود إنما هو موقف استند فيه شيشرون ليس على آراء الكلبيين والرواقيين وحدهم، بل استفاد أيضًا من ذلك النص النادر الذى كتبه أنطيفون السفسطائى عن المقارنة بين القانون الطبيعى والقانون الوضعى، وتغليبه الأول على الثانى. إنه نفس الموقف الذى وقفه السوفسطائيون أتباع الطبيعة فى مواجهة دعوة بروتاجوراس إلى كل ما هو اتفاقى وضعى.

ولا شك أيضًا أن هذا الموقف الذى يناصر القانون الطبيعى على القانون الوضعى، هو ذاته الذى وجدناه الآن يتكرر بين أبيقور والأبيقوريين الذين كانوا أقرب إلى الدعوة البروتاجورية السوفسطائية إلى الدولة التعاقدية وإلى منفعة القانون الوضعى وإتاحته الفرصة لتبادل المنافع والفوائد بين البشر الخاضعين لنفس القانون، وبين زينون والرواقيين الذين كانوا أقرب إلى العودة إلى أصل القانون الوضعى وسيده، الذى هو القانون المستند على الطبيعة المشتركة للبشر، تلك الطبيعة المتوافقة والمستندة على الطبيعة الكلية الواحدة للوجود وللكون ككل.

وهو ذات الموقف الذى تكرر بحذافيره فى المناقشات التى جرت بين أنصار الموقفين المتعارضين فى مطلع العصر الحديث. إن القضية إذن قضية نجح فى إثارتها منذ البداية فلاسفة القرن الخامس من السوفسطائيين، وتأججت مرة أخرى فى العصر الهللينستى ـ الرومانى على يد الأبيقوريين والرواقيين، وتجمدت عدة قرون لتعود إلى الأضواء والمناقشة الحامية من جديد فى كتابات فلاسفة ومشرعى العصر الحديث. وإن كان التعارض بين الموقفين يعد فى ظاهره تعارضًا بين رأيين فلسفيين حول أيهما أهم: الخضوع لما هو طبيعى والانحياز له، أم الخضوع إلى ما هو بشرى وضعى والانحياز له؟! وبعبارة أخرى إلى أيهما ينبغى أن يخضع الإنسان ويطيع، هل للقانون الإلهى ـ الطبيعى أم للقانون الذى وضعه بناء على خبرته السياسية والاجتماعية فى هذه الحياة؟!

وأيا كانت إجابتنا عن هذا السؤال وانحيازنا إلى أحد الموقفين، فإن المهم فى اعتقادنا أن ننظر فى النتائج المترتبة على كليهما.

وأهم النتائج التى ترتبت على الموقفين معًا فى عصر السوفسطائيين هو ميلهم جميعًا سواء كانوا من أنصار الإنسان أو من أنصار الطبيعة إلى ضرورة الاعتقاد بأن البشر سواء وأنه لا فرق طبيعيًا بينهم، وأن كل ما يقال من فروق بينهم إنما هى فروق مصطنعة اصطنعها البشر اصطناعًا.

ونفس الأمر نجده هنا فى الموقف الرواقى الذى يعبر عنه شيشرون خير تعبير، فالناس فى ضوء هذا القانون الطبيعى سواسية، لا فرق بينهم. وقد ذهب شيشرون إلى أبعد من ذلك حينما أكد أن «ما يحول بين الناس وبين التساوى بغيرهم ليس إلا مزيجًا من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء»[1].

لقد أصاب شيشرون كبد الحقيقة حينما أدرك أن الفلاسفة فى جميع العصور وتحت كل الظروف قد بحثوا عن جوهر العدالة وأنهم جميعًا إنما تمنوا فى كل ما قالوه أن يسود المجتمع الإنسانى العدالة لأن الإنسان جدير بأن يحيا حياة يسودها العدل. كما أصاب كبد الحقيقة حينما تجاوز عن اختلافهم فى الآراء حول معنى العدالة وحول كيفية تطبيقها فى المجتمع، ليؤكد للجميع أن العدالة الحقة «لا تبنى على آراء الناس بل على أحكام الطبيعة»[2] فتلك الآراء والمعتقدات الزائفة التى تبناها البشر نتيجة انحراف بعض العقول الضعيفة هى التى سارت بهم «على غير هدى إلى أية اتجاهات أرادها لها الهوى» ولولا هذا الانحراف «لما تسنى لأحد منا أن ينفرد بذاتية خاصة ولكان كل الناس متشابهين»[3].

وربما يكون السؤال الذى يتبادر إلى الأذهان هنا هو: إذا كان ذلك هو موقف شيشرون الثابت من القانون، حيث يفضل القانون الطبيعى على القانون الوضعى، فما هو موقفه من القانون الرومانى الذى يعتبر أفضل اختراع قدمه الرومان للبشرية؟!

وتأتينا إجابة شيشرون مؤكدة أنه لا تعارض بين القانون الوضعى والقانون الطبيعى إذا ما أدرك واضعو الأول أنهم إنما يضعون القانون المعبر عن الطبيعة الأصيلة

(1) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 240.

(2) شيشرون، عن القانون، نقلاً عن سباين، نفس المرجع، ص 241.

(3) نفسه.

للإنسان والذى يصلح للتطبيق تحت أى ظروف وفى كل مكان؛ فالقانون فى رأيه ليس مجموعة من القواعد المتعارف عليها يضعها الناس لمنفعتهم، بل هو «شىء أبدى يحكم الكون كله.. وهو سابق على كل شىء آخر، ومن ثم فإن ما هو صواب وحق شىء أبدى لا يبدأ وينتهى من القوانين الموضوعة»[1].

وعلى ذلك فإذا ما اتفقت القواعد والقوانين المكتوبة مع هذا القانون الطبيعى الأبدى اكتسبت صفة «القانون» ووجب الالتزام بها وطاعتها، وإذا لم تكن كذلك فليس على الإنسان أى التزام بطاعتها. ولعل ذلك الموقف يقودنا إلى تساؤل آخر حول صورة الدولة التى يحلم بها شيشرون وصورة القانون الذى تنفذه هذه الدولة ويخضع له أفرادها؟!

رابعًا: معنى الدولة عند شيشرون

لقد حاول سباين أن يبلور صورة الدولة عند شيشرون من خلال تعريف الأخير للدولة بقوله إنها: «مصلحة الناس المشتركة»، فكأن الدولة هى تلك الجماعة المعنوية التى تتشكل من أى مجموعة من البشر الذين يصبحون مواطنين لها ويخضعون جميعًا لقانون هو مشاع بينهم ويعبر عن مصالحهم المشتركة[2].

وتعريف شيشرون السابق للدولة هو أقرب ما يكون فى نظر سباين إلى التعريف الإنجليزى لكلمة كومنولث Commonwealth. والكومنولث هو مصلحة الناس المشتركة، ولا يقصد بهؤلاء طبعًا أى مجموعة من الناس اجتمعوا حيثما اتفق، بل المقصود بهم أولئك الذين يجتمعون فى أعداد كبيرة وتربطهم روابط عديدة أهمها الاتفاق حول رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة فى المساهمة معًا فيما يعود عليهم جميعًا بالنفع المشترك. فالدولة إذن أشبه بمؤسسة مساهمة، مواطنوها أعضاء فى هذه المؤسسة لأنها ملك عام لهم جميعًا. وهذه الدولة المؤسسة تقوم بتزويد أعضائها بثمرات المساعدة المتبادلة والحكم العادل[3].

(1) د. عبد الكريم أحمد: نفس المرجع السابق، ص 68.

(2) جورج سباين، نفس المرجع السابق، ص 242.

(3) نفسه، ص 243.

ويترتب على هذا المعنى للدولة نتائج ثلاث توضح الموقف النهائى لشيشرون حول طبيعة الدولة وقانونها ومصدر السلطة والقوة فيها. وهذه النتائج كما بلورها سباين[1] هى:

1 ـ أن الدولة وقانونها ملك لجميع الناس، وأن سلطتها إنما تنبثق من قوة الأفراد مجتمعين. فالناس هنا بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها وتملك بالضرورة القوة اللازمة لتحتفظ بكيانها واستمرارها فى البقاء.

وقد عبر شيشرون عن هذا المبدأ فى تأسيس الدولة فى «الجمهورية» حينما قال: «إن الشىء العام[*] هو شىء الشعب. وبالشعب يجب أن نعنى ليس كل حشد للناس مجتمعين كقطيع بأى طريقة كانت، وإنما فئة كثيرة العدد من أناس تشاركوا مع بعضهم البعض بانتمائهم لنفس القانون، وبنوع من وحدة المصالح.. إن تأسيس أول سلطة عاقلة يجب أن يكون مرتبطًا بنفس القضية التى تولد المدينة. وهذه السلطة يجب أن تُسند إما لفرد واحد أو لعدة أشخاص مختارين، وإما يجب أن تتولاها الجماهير أى مجموع الشعب»[2].

إن شيشرون لا يعنيه صورة الحكم فى الدولة فقد يكون الحكم ملكيًا أو إمبراطوريًا يرأسه فرد واحد أو قد يكون أرستقراطيًا تقوده مجموعة من الأفراد المختارين، أو قد يكون حكم الشعب للشعب أى حكمًا ديمقراطيًا. لا تهم صورة الحكم وإنما المهم أن السلطة الحقيقية فى الدولة ليست فى يد الحاكم وإنما هى للجميع بموجب القانون الذى يخضعون له جميعًا. ومن هنا يتولد المبدأ الثانى فى الدولة الشيشرونية.

2 ـ إن استخدام القوة سياسيًا ذلك الاستخدام السليم القانونى هو فى حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، والموظف العام الذى يمارس استخدامها إنما يعتمد فى ذلك على ما لديه من سلطة بحكم وظيفته وبحكم السند القانونى المخول إليه «فكما يحكم القانون الموظفين، يحكم الموظفون الناس.

(1) انظر: سباين، نفس المرجع، ص 243 ـ 244.

(*) المقصود بالشىء العام هنا هو الدولة بالمعنى الحديث.

(2) شيشرون: الجمهورية، نقلاً عن شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 131 ـ 132.

ويمكن أن نقول بحق إن الموظف ليس إلا قانونًا ناطقًا، وإن القانون ليس إلا موظفًا صامتًا» كما عبر شيشرون فى «القوانين».

3 ـ إن الدولة نفسها بما فى ذلك قانونها تخضع دائمًا لقانون الإله أو القانون الأخلاقى أو القانون الطبيعى الذى يعلو بالحق على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية. واستعمال القوة فى هذا الإطار ليس إلا أمرًا عارضًا فى طبيعة الدولة إذ لا يمكن تبريره إلا حينما تشتد الحاجة إليه لصالح مبادئ الحق والعدل.

إن هذه المبادئ الثلاثة؛ السلطة من الشعب وله، وممارسة السلطة استنادًا إلى القانون، وضرورة التبرير الأخلاقى لأى استخدام للقوة. هذه المبادئ قد نالت الاستحسان والتأييد المطلق بعد فترة وجيزة من دعوة شيشرون إليها، وأصبحت على حد تعبير سباين من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة[1].

(1) سباين، نفس المرجع، ص 244.

الفصل الثانى

الفكر السياسى المسيحى

أولًا: ظهور المسيحية وأثره فى تطور الفكر السياسى

لا شك أن ظهور الديانة المسيحية أثر على مجرى الأحداث السياسية فى ربوع الإمبراطورية الرومانية فى الشرق والغرب. وقد كان للتحالف والتشابه والتوافق الفكرى بين التعاليم المسيحية الدينية، والتعاليم الفلسفية الرواقية أثره البالغ فى نمو الاعتقاد الدينى بالمسيحية من جانب، ومن جانب آخر فى ازدياد أنصار الدعوة إلى المساواة بين البشر والأخوة العالمية والدعوة إلى الدولة العالمية التى يتساوى فى ظلها الجمع محكومين بالقانون الطبيعى كما كان يردد الرواقيون، أو محكومة بالقانون الإلهى السماوى كما يردد آباء الكنيسة الأوائل من القديس بولس إلى القديس أوغسطين.

وعلى الصعيد العملى فقد كان لظهور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية ودينية مستقلة أثره فى النمو المتزايد للفصل بين سلطة الدولة وسلطة الكنيسة خاصة فى تلك الفترة المبكرة لظهور الدين الجديد.

وقد جاء هذا الفصل على لسان السيد المسيح نفسه حينما جاء بعضهم إليه بغية إحراجه أمام السلطة الرومانية وسألوه: عما إذا كان من الجائز دفع الجزية إلى قيصر أم لا؟! فقال لهم قولته المشهورة «اعطوا ما لقيصر وما لله لله»[1].

ففى هذا القول تبدو ملامح جديدة للفكر السياسى الذي سيؤمن به المسيحيون فى ظل الدولة الرومانية الوثنية العقيدة؛ إذ سيكون ولاء المسيحى موزعًا بين الإمبراطور ممثلًا لسلطة الدولة السياسية فى شئون الحياة الدنيوية سياسية كانت أو اقتصادية

(1) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 143.

وبين الولاء لراعى الكنيسة ممثلًا للسلطة الدينية. وهذا يعنى حلول الثنائية المسيحية محل الأحادية الوثنية، مما يترتب عليه ذلك الصراع الذى سيعيشه المؤمن المسيحى داخل ذاته بهذا الولاء المزدوج لسلطتين إن بدا بينهما التوافق أو عدم التعارض مرة، فإنه سيبدو بينهما الصراع وعدم التوافق مرات ومرات!!

ثانيًا: القديس بولس وأول صورة للفكر السياسى المسيحى

لعل توقع هذا الصراع داخل نفس المؤمن بالدين الجديد هو ما جعل القديس بولس يبحث القضية من منظور دينى حريص على إزالة التعارض بين الدينى والدنيوى، بين السلطتين الدينية والسياسية، ويطرح هذا الحل الأمثل الذى ارتآه ماثلًا فى الإقرار بأن السلطة السياسية إنما هى من داخل السلطة الدينية على اعتبار أن ممثل السلطة السياسية إنما هو بالضرورة أحد خدام الله فى الأرض.

وقد قرر القديس بولس فى رسالته الشهيرة إلى الرومان مبدأ الطاعة للسلطة السياسية القائمة مستندًا فى ذلك على حججه الدينية. فها هو يقول:

«لتخضع كل نفس للسلاطين لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله حتى إن من يقاوم السلطة يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة، فإن الحكام ليسوا خوفًا للأعمال الصالحة بل للشريرة. أفتريد ألا تخاف السلطة! افعل الصلاح فيكون لك مدح منه لأنه خادم الله للصلاح. ولكن إن فعلت الشر فخف لأنه لا يحمل السيف عبثًا إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذى يفعل الشر. لذلك يلزم أن يخضع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضًا بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية لمن له الجزية. الجباية لمن له الجباية والخوف لمن له الخوف والإكرام لمن له الإكرام»[1].

ومن يتأمل هذه الفقرة جيدًا سيكتشف أمامه أسس الفكر السياسى المسيحى فى تلك الفترة المبكرة من ظهور الكنيسة المسيحية. فهذه الأسس تتمثل فى:

(1) القديس بولس: رسالة إلى الرومان نقلاً عن: جورج سباين، نفس المرجع، ص 265.

1 ـ الخضوع للسلطة السياسية القائمة والالتزام بطاعة ما تأمر به فى كل شئون الحياة السياسية والاقتصادية.

2 ـ إن هذه الطاعة للسلطة السياسية لا تتعارض مع مبادئ العقيدة الدينية، كما لا تتعارض مع الخضوع لراعى الكنيسة فيما يأمر به بخصوص مزاولة الأنشطة الدينية وممارسة الشعائر الدينية.

3 ـ إقرار مبدأ الحق الإلهى للملك أو لممثل السلطة السياسية؛ فقد حاول بولس فى تلك الرسالة توضيح هذا الحق حينما أقر أن الحكام هم ممثلون لله فى الأرض؛ فالحاكم «خادم الله للصلاح».

4 ـ لا يخفى على المدقق أن الإقرار بهذا الحق للملك ينطوى على بذور الخلاف مع ما هو شائع ويؤمن به الناس وخاصة الحكماء الرواقيون حول أن سلطة الحاكم من سلطة الشعب.

لقد أكد القديس بولس وغيره من كتاب العهد الجديد أن الطاعة للحاكم إنما هى فرض من أمر الله، وهذا التأكيد يسبغ على التعاليم المسيحية طابعًا جديدًا يغاير طابع النظرية الدستورية الرومانية كما دعى إليها رجال القانون الرومانى وفلاسفة الرواق من أن سلطان الحاكم إنما ينبثق من الشعب. ولقد جرى الكتاب الكنسيون بعد ذلك على تصوير الملك بأنه إنما تربع على عرشه بحكم أن السيد المسيح قد سمح له بالزيت المقدس. وبصفة عامة فإن التصوير المسيحى للملكية قد أخذ دائمًا بنظرية الحق الإلهى للتدليل على أن الملك هو مبعوث الله[1].

وبالرغم مما نراه نحن من وجود بعض أوجه الخلاف بين أن يكون مصدر سلطة الملك هو الشعب، وبين أن يكون مصدره هو هذا الحق الإلهى، فإن واقع الحال يكشف أن النظريتين قد تتشابهان فى مضمونيهما وفى الأغراض التى تستهدفانها؛ فالاحترام الذى كان القديس بولس ومعه المسيحيون الأوائل جميعًا يدعون إليه إنما كان ينصب على وظيفة الملك لا على شخصه؛ إذ لم يكن لفضائل الحاكم أو نقائصه

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 266.

الشخصية صلة بهذا الاحترام المفروض لمنصبه. فالحاكم الفاسد ـ عند أصحاب هذا الرأى ـ ليس إلا عقوبة على إثم اقترفه رعاياه، وطاعته ـ بالرغم من فساده ـ واجبة على هؤلاء الرعايا على أساس أنه ربما يمثل العقاب الإلهى على خطاياهم!! أما بالنسبة لرجال القانون أو فلاسفته فإن نظرية اختيار الشعب تبين الخطوط العريضة لطبيعة السلطة الممنوحة للملك فى إطار الحدود الدستورية والقانونية. والنظريتان رغم أن إحداهما تستند إلى القانون والأخرى تستند إلى الدين تلتقيان فى ضرورة التفرقة بين السلطة المستمدة من النظم إلى السلطة التحكمية التى لا سند لها إلا وجود القوة الفعلية الكافية للحكم فى يد الحاكم. وربما كان ذلك هو السبب الذى أمكن لكلتا النظريتين أن تسيرا جنبًا إلى جنب بغير تضارب[1].

وعلى أية حال فإن المسيحية قد أثارت ولأول مرة مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، تلك المشكلة التى أثرت أبلغ الأثر فى فكر فيلسوف رواقى جدير بكل احترام وتقدير هو الإمبراطور ماركوس أوريليوس وجعلته رغمًا عنه يضطهد ويقمع المسيحيين الأوائل على أساس من اقتناعه بأن المسيحية إنما تضمنت فكرة تتعارض مع الفضائل الرومانية التى تفرض الولاء المطلق للدولة وللحاكم.

ولم يكن ممكنًا للمؤمن بعقيدته الدينية أن يتنازل عن واجباته الدينية، فدينه يفرض عليه التزامات لا يملك حاكم أو إمبراطور أن يصرفه عن أدائها. إن العالم بالنسبة للمسيحى لم يعد مجرد الأسرة الإنسانية فحسب، بل صار عضوًا فى مملكة روحية، مملكة الله الحقة التى يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرًا يفوق فى سموه أية حياة تستطيع أى مملكة أرضية أن تمنحها له[2].

وعلى ذلك فإن الشقاق والخلاف كان لا محالة حادث بين الرأيين وبين الموقفين وإن كان الموقف المسيحى المتمثل فى خطاب السيد المسيح أو فى خطاب القديس بولس إلى الرومان قد حل الإشكال وبادر إلى نزع فتيل الشقاق قبل أن يستفحل بصورة تستعصى على الحل. فالتعارض بين الرأيين ينعكس على المسيحى المؤمن فى

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 266 ـ 267.

(2) نفسه، ص 268.

مجموعتين من الالتزامات الروحية والالتزامات الدنيوية وإن كانت هذه الالتزامات المتقابلة قد تتعارض أحيانًا فإن التوفيق بينها ممكن وليس مستحيلًا خاصة على أناس يهمهم فى بداية نشر الدعوة كسب السلطة السياسية إلى جانبهم رغم ما قد يعانونه فى سبيل ذلك من مظالم أو اضطهاد.

ولقد ظل الحال على ما هو عليه من الاضطراب فى الوفاء بالالتزامات تجاه الإمبراطور مرة وتجاه الكنيسة مرة إلى أن حسم الأمر الإمبراطور قسطنطين فى الرسالة التى شاعت تسميتها بـ«مرسوم ميلانو»، تلك الرسالة التى تضمن الدعوة إلى السلام الشامل وأن يكون لكل فرد الحرية فى عبادة أى إله يريده[1]. فقد أصبحت المسيحية بمقتضى هذا المرسوم الملكى ديانة شرعية شأنها فى ذلك شأن العبادات الوثنية القائمة واليهودية. وليس معنى ذلك ـ كما يشيع على الألسنة خطأ ـ أن المسيحية قد أصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية، فذلك كما يؤكد د. رأفت عبد الحميد «لم يدر بخلد قسطنطين ولم يسع إليه فالرجل قد أعطى للمسيحيين الحرية الممنوحة لغيرهم من الرومان فى ممارسة طقوس عقيدتهم»[2].

وقد تطور الأمر بعد ذلك على يد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول فى نهاية القرن الرابع الميلادى، فهو الذى أصدر لأول مرة قرارات بتدمير المعابد الوثنية لتغدو المسيحية منذ ذلك التاريخ الدين الرسمى للإمبراطورية الرومانية. وليس معنى ذلك أن الاضطهاد الرومانى للمسيحيين قد توقف بفعل تحول الدولة تدريجيًا إلى المسيحية، بل ازداد الاضطهاد الرومانى فى عهد الأباطرة المسيحيين للمسيحيين ضراوة عما كان عليه زمن الأباطرة الوثنيين. ويرجع ذلك فى ـ نظر المؤرخين ـ إلى تزايد هوة التباعد فى وجهتى النظر بين الاعتقاد الكنسى والفكر السياسى الرومانى؛ فرجال الدين رأوا فى قيام إمبراطورية مسيحية الفرصة التى ظلوا يبحثون عنها طيلة القرون الأربعة السابقة لقيام مملكة الرب على الأرض ممثلة فى ممثلة فى الكنيسة

(1) انظر نص هذه الرسالة وملابساتها فى ما كتبه المؤرخ د. رأفت عبد الحميد فى: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث، القاهرة 1997م، ص 39.

(2) د. رأفت عبد الحميد، نفس المرجع السابق، ص 39.

الجامعة وحتى فى ظل إيمانهم بأن هناك ما يخص القيصر وما يخص الله إلا أن هذا الإيمان لم يكن مطلقًا إذ كانوا دائمًا يؤمنون بأن هذا الذى يخص قيصر إنما هو خاضع لرشد وهداية وإرادة رجل الدين[1].

على كل حال، فقد كانت تلك هى صورة الفكر السياسى الذى ساد القرون الأربعة الأولى للميلاد منذ ظهور المسيحية وبدء انتشارها على استحياء فى ظل دولة رومانية وثنية قوية متينة الأركان، إلى تمكنها وانتشارها الواسع لتصبح ومنذ بداية القرن الرابع ديانة معترف بها بموجب مرسوم عام 313 الذى عبر عنه قسطنطين فى مرسوم ميلانو، ثم لتصبح على عهد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول الديانة الرسمية للإمبراطورية.

لقد أصبحت مسألة العلاقة بين الدين والدولة مشكلة من الضرورى أن تجد حلًا شافيًا منذ هذا التاريخ. وقد كان للقديس أوغسطين إسهامه الواضح فى هذا المجال ذلك الإسهام الذى عبر عنه فى كتابه الشهير «مدينة الله».

ثالثًا: القديس أوغسطين وفلسفته السياسية

أولًا ـ حياة أوغسطين:

يعد القديس أوغسطين البداية الحقيقية للفكر الفلسفى المسيحى رغم أن فكره قد اصطبغ بصبغة دينية واضحة تغلبت على منطق العقل فى كثير من الأحيان.

وربما نجد فى النظر فى أحداث حياته أسباب هذه النزعة الدينية التى شابتها مسحة صوفية رغم تأثر صاحبها بالعديد من التيارات الفلسفية السائدة فى عصره سواء كانت من أصول شرقية أو من أصول يونانية.

لقد ولد أوغسطين لأب وثنى وأم مسيحية فى الثالث عشر من نوفمبر عام 453م، فى مدينة تدعى تاجست Tagaste تُعرف اليوم بسوق أخرس بالجزائر.

وقد وفر له أبواه تعليمًا متميزًا حيث كانا يعدانه لمستقبل باهر فقد دخل المدرسة

(1) نفسه، ص 40.

الابتدائية وهو فى سن صغيرة حتى إذا ما أكمل الثانية عشرة من عمره انتقل إلى الدراسة فى معهد فى ما دورا[1].

وفى تلك الفترة أخذ الفتى الطرى العود الحاد الذكاء ينهل العلم من أساتذته لكنه تعرف على أصدقاء سوء جروه معهم إلى طريق الشر والفساد وممارسة الأثم والارتماء فى أحضانه حتى بلغ عمره السادسة عشرة وعجز والداه عن تأمين سفره إلى قرطاجة لمتابعة الدراسة هناك فانفتح أمامه باب اللهو واسعًا حيث تعرف على امرأة عاشرها وأنجب منها ابنًا غير شرعى ولم يستمع لنصائح والدته[2].

وما إن توفرت أمامه سبل اللحاق بالدراسة حتى عاد وواصل دراساته الجامعية واتضح تفوقه فى فنون الخطابة فدرس المحاماة رغم أنه لم يحل له ممارسة مهنة المحاماة ذاتها لأنه اعتبرها كما جاء فى اعترافاته فن لا ينجح فيه أحد إلا بالكذب والنفاق[3].

لقد تقلب الحال بالشاب المراهق الذى قضى فترة شبابه منكبًا على العلم والدراسة فقد قرأ أرسطو وشيشرون وأعجب بسقراط وأفلاطون واستهوته المانوية فمال إلى أفكار المانويين عن أصل الكون ونهاية العالم ووجود الخير والشر.

وقد أسس فى قرطاجة بمساعدة أحد أثريائها معهدًا لتدريس الخطابة أقبل عليه الطلاب من كل حدب ليتلقوا عنه فن الخطابة والكلام دون أن يتقيد معهم بمنهج معين. وقد انتقل بعد ذلك بمعهده التعليمى من قرطاجة إلى روما ثم إلى ميلانو، وفى هذه المدينة الأخيرة بدأت نفسه تتوق إلى التخلص من حياة الشرور والفساد وتتجه إلى حياة الفضيلة والإيمان، فانقلب على المانويين وراح يحذر أهالى روما من شر تعاليمهم وفساد مذهبهم. وتطور به الحال إلى أن أصبح أسقفًا خدم الكنيسة أربعة وثلاثين سنة كان فى خلالها ـ كما يقول مترجم اعترافاته إلى العربية ـ المرجع الوحيد

(1) انظر: الخورى يوحنا الحلو: مقدمة ترجمته لكتاب «اعترافات القديس أوغسطين»، دار المشرق ببيروت، الطبعة الرابعة 1991م، ص 1.

(2) انظر: نفس المرجع السابق، ص 1.

(3) نفس المرجع، ص 2.

للجميع ولم يكف خلالها عن الكتابة والتأليف رغم كثرة مشاغله الإدارية والروحية حتى وفاته فى الثلاثين من أغسطس عام 430م[1].

والناظر فى حياة أوغسطين يكتشف أنه كان مولعًا بالمعرفة ومحبًا للاستطلاع ومهتمًا أشد الاهتمام بالوصول إلى الحقيقة حيث نهل من معين كل ثقافات عصره دون استثناء، فقد نشأ على ثقافة مسيحية عبر والدته وعبر النصوص الدينية والمدارس التى تعلم فيها منذ صغره، كما انكب على الثقافة اليونانية ليتعرف عليها من منابعها الأصيلة بدءًا من إعجابه بكتب سيشرون التى أيقظت عنده حب الفلسفة فقرأ بعض مؤلفات أفلاطون وأرسطو وأعجب كثيرًا بمؤلفات الأفلاطونيين المحدثين وخاصة أفلوطين.

ومع ذلك فلم يمنعه هذا من الإعجاب بالثقافة السورية الشرقية ممثلة فى المذهب المانوى الذى آمن به فى البداية ثم انقلب عليه فى النهاية مشككًا فيه. وانتهى به المطاف إلى العودة إلى الإيمان بالمسيحية كديانة وكطريق إلى الحقيقة[2].

ثانيًا ـ مصادر فلسفته السياسية:

كتب القديس أوغسطين عبر حياته الخصبة مؤلفات عديدة عن قناعاته الفلسفية المختلفة عبر مراحل منها «ضد الأكاديميين»، و«فى الحياة السعيدة» وكتاب «فى النظام» وكتاب «مناجيات»، و«الدين الحقيقى» و«فى الكنيسة الكاثوليكية» وكتاب «التثليث»[3] وإن كان أشهر مؤلفاته جميعًا على الصعيد الفلسفى كتابيه «الاعترافات» و«مدينة الله».

ويهمنا على صعيد الفلسفة السياسية الكتاب الأخير بالذات فهو الذى يحتوى

(1) انظر: نفس المرجع السابق، ص 2 ـ 4.

(2) انظر: وصفًا للحالة الفكرية التى عايشها القديس أوغسطين فى كتاب د. عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة 1979م، ص 16 ـ 19، وراجع ما رواه القديس أوغسطين نفسه عن رحلته الفكرية فى «الاعترافات» الترجمة العربية السابعة الإشارة إليها ص 7 وما بعدها.

(3) د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 19 ـ 20.

فكره السياسى وفلسفته للتاريخ القائمتين على المزج بين الحقيقة الدينية والفلسفية حيث يدور الكتاب حول مسألتين:

الأولى: تتصل بتحدى الوثنية للمسيحية وأساس ذلك التحدى هو نقد وازدراء القيم الروحية وقد بيّن أوغسطين مدى صلف وغرور وظلم الوثنيين للمسيحية وأوضح عقم الوثنية وتناقضها الذاتى واستغراقها فى الماديات وإيثار المصالح الدنيوية وعدم الاهتمام بالرؤية الدينية للحقيقة.

والثانية: تتعلق برسم صورة لملكوت الرب، وتلك هى التى أطلق عليها مدينة الرب أو مدينة الله. وهذا هو الجانب الإيجابى من الكتاب ولقد عنى القديس أوغسطين فيه ببحث أساليب الحياة، ولم يبذل اهتمامًا ذا بال بتنظيمات الحياة وذلك بحكم أنه عالم لاهوت عظيم ولكونه مسيحيًا مشبوب العاطفة افتتن بعقيدته التى استولت على كيانه وأثرت وجدانه[1].

ثالثًا ـ مدينة الله ومفهوم الدولة والعدالة عند أوغسطين:

يحدثنا أوغسطين أن دافعه إلى الكتابة للحرب على الوثنيين الذين يتهمون المسيحية بأنها سبب فى دمار روما، هو الحماس الشديد لبيت الرب. ويؤكد أن كلام الوثنيين عن أن الدين المسيحى هو السبب فى دمار روما لأنها عوقبت على ترك آلهتها التقليدية إنما هو وهم وقد كرس الكتب العشرة الأولى من «مدينة الله» الذى ضم اثنين وعشرين كتابًا لإثبات عجز الوثنية والمؤمنين بها عن توفير السعادة الأرضية فى هذا العالم، وعن توفير السعادة فى الحياة القادمة[2].

وقد بدأ بعد ذلك فى التمييز بين صنفين من البشر وصنفين من المدن فى ذات الوقت حينما قال إن: «حب الذات لحد احتقار الله صنع المدينة الأرضية، وحب الله لحد احتقار الذات صنع المدينة السماوية». إن المدينة الأولى تتمجد فى ذاتها، أما الثانية فتتمجد فى الرب. الأولى تبحث عن مجد آت من البشر أما الثانية فإن الله الشاهد على الضمير هو مجدها الأكبر[3].

(1) انظر: فؤاد محمد شبل، نفس المرجع، ص 173.

(2) انظر: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 151.

(3) القديس أوغسطين: مدينة الله نقلاً عن المرجع السابق، ص 152.

لقد ميز أوغسطين فى النص السابق بين صنفين من البشر يفترض أنهم يقطنون نوعين من المدن، الصنف الأول هم أولئك الذين يغلب عليهم حب الذات فيمارسون الشهوات الحسية ويتبعون الشيطان فى جريهم وراء تلبية مطالبه وهؤلاء هم الذين يشكلون ما يسميه «المدينة الأرضية».

أما الصنف الثانى فهم أولئك الذين يغلب عليهم حب الله لدرجة إهمالهم ذواتهم وقطع علاقتهم مع الشهوات الدنيوية والملذات، وهؤلاء هم مواطنو المدينة السماوية فهل هذا يعنى أنه يبنى تصوره على التمييز الأفلاطونى بين عالمين، العالم المعقول (عالم المثل) والعالم المحسوس (العالم الآخر)؟!

الحقيقة أنه يبنى تصوره ذلك ليس على أساس ميتافيزيقى ينتمى إلى نظرية فى الوجود بل يبنيه على أساس أخلاقى ربما يعود إلى رؤية أفلاطون حول النفس والصراع الداخلى فيها بين قوتى العقل والشهوة. ولقد قال أوغسطين فعلًا ما يشبه ذلك إذ «يوجد داخل كل فرد قبل أى شىء آخر ـ عنصر يقدر الله له الهلاك، وآخر نجعله ركيزة نقيم عليها دعائم خلاصنا»[1].

ولكن من المهم أن نعى أنه بينما كان أفلاطون يبنى فكرته عن العدالة داخل الفرد بإيجاد نوع من التوازن بين تحقيق مطالب قوى النفس المختلفة، يبنى القديس أوغسطين مفهومه عن العدالة على علاقة الإنسان بالله، فالعدالة داخل الفرد بين قوتى الخير والشر لن تتحقق بتلبية مطالب النفس خاصة الشهوانية منها، بل ستتحقق فى حالة الصلة الطيبة بين الإنسان والله، أى أن العدالة الإنسانية أساسها العودة إلى الله والالتزام بكل جوانب العقيدة الدينية إذ إن «جوهر العدالة ـ فيما يقول أوغسطين ـ يكمن فى العلاقة بين المرء والرب وتنبثق عنها بالتأكيد العلاقات السليمة بين الإنسان والإنسان»[2].

ولنلاحظ فى النص البسيط السابق أنه ينقلنا من العدالة داخل الفرد إلى العدالة فى المجتمع الإنسانى بالضبط كما فعل أفلاطون فى «الجمهورية» مع ملاحظة الفارق الذى أشرنا إليه سابقًا.

(1) نقلاً عن: فؤاد شبل، المرجع السابق، ص 174.

(2) نقلاً عن: فؤاد شبل، نفس المرجع السابق، ص 174.

ولعل السؤال الآن هو كيف يرى القديس أوغسطين تحقق العدالة فى المجتمع الإنسانى؟!

إن هذا السؤال ينقلنا إلى رؤية أوغسطين للدولة، وهو لا يراها إلا فى ما أسماه «مدينة الله»، والتناقض الذى يقع فيه هنا هو أن هذه المدينة كما حدثنا عن صورتها لا يمكن أن تكون موجودة على الأرض فأهل هذه المدينة وإن عاشوا على الأرض فى حياة مشتركة مع مواطنى المدينة الأرضية إلا أنهم يعيشون فيها كالغرباء الذين ينتظرون بفارغ الصبر العودة إلى أرضهم وأصلهم فى تلك المدينة السماوية «مدينة الله» وهى بالقطع لن تكون إلا فى «العالم الآخر» فى ملكوت السموات بعد الخلاص التام من هذه الحياة الأرضية.

وقد عبر أوغسطين عن هذا التنافر أو التناقض فى قوله إنه: «بالرغم من حياة مشتركة ظاهريًا، فإن الشعبين يتساكنان فى نفس المدينة الأرضية لا يمتزجان مطلقًا بشكل حقيقى.

إن مواطنى المدينة السماوية يعيشون مع الآخرين ولكن ليس كالآخرين. لهذا فإنه حتى لو أنجزوا ظاهريًا نفس الأعمال فإنهم ينجزونها بروح مختلفة. إن خيرات المدينة بالنسبة لأولئك الذين لا يعيشون إلا حياة الإنسان القديم هى الخيرات التى يتمتعون بها أما هذه الخيرات نفسها ليست إلا وسائل يستعملونها ليعودوا بها إلى غاياتهم الحقيقية»[1].

إن الكثيرين قد يتصورون خطأ أنه يمكن النظر إلى مواطنى المدينة السماوية باعتبارهم من أولئك المؤمنين الذين تابعوا الكنيسة وآمنوا بالدين المسيحى، فى الوقت الذى ينظرون فيه إلى غير المؤمنين أو الوثنيين باعتبارهم هم مواطنو المدينة الأرضية.

والحقيقة أن هذا إغراء قد تؤيده بعض نصوص القديس أوغسطين لكنه ليس صحيحًا على الدوام كما حذرنا اتين جيلسون؛ فالكنيسة باعتبارها على الأقل بنية ملموسة، تاريخية وتجريبية ليست ولا يمكن أن تكون مدينة الله[2].

(1) نقلاً عن: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 152 ـ 153.

(2) انظر: شوفالييه، نفس المرجع، ص 153 وهامشها.

وعلى أية حال، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة التى ترعاها الكنيسة ويكون مواطنوها من المؤمنين بالله هى مرحلة أرضية وضرورية لبلوغ الهدف النهائى، والانتقال إلى المملكة السماوية التى يرعاها الله مباشرة فى حياة الخلود «إذ تعيش الكنيسة على الأرض مؤقتًا، وتستنجد بالمواطنين من جميع الأمم وتؤلف بين قلوب أناس مختلفى اللغات والعادات والشرائع والنظم فيستقر السلام على الأرض بفضل وحدة الناس فى خدمة الرب[1].

فكأن الكنيسة هنا ليست الواقع الملموس للمدينة السماوية «مدينة الله»، وإنما تقوم بدور الوسيط الذى يؤهل المؤمنين للدخول فى مواطنة هذه المدينة السماوية.

وبصورة عامة فإنه يمكننا بلورة موقف أوغسطين السياسى بشكل مباشر على النحو التالى:

1 ـ أنه يؤمن بأن المثل الأعلى للدولة هو بلا شك المثل المسيحى الذى لا يقبل بين مواطنيه ملاحدة أو وثنيين.

2 ـ أن هذه الدولة إنما تستمد سلطتها من الله مباشرة ومعنى ذلك أنها لن تكون دولة علمانية خالصة بل ستكون دينية بما تجمع ـ فيما يرى د. بدوى[2] ـ بين الطابع العلمانى والطابع الدينى. ومعنى هذا أنها سيكون من مهامها الأصلية ما يتصل بالحياة الدينية أى أنها ستعمل من أجل تحقيق السعادة على الأرض وتحقيق السعادة فى الآخرة بالنسبة للمواطنين.

3 ـ وعلى ضوء ما سبق يمكن أن تتحدد العلاقة بين الدولة والكنيسة فى رأيه؛ فالكنيسة تشرف على الدولة من أجل توجيهها إلى الحياة الآخرة. والدولة تساعد الكنيسة على تحقيق أغراضها. وظاهر من هذا بالطبع أن النصيب الأكبر فى الهيمنة هو لصالح الكنيسة. ومع ذلك فلم يشأ أوغسطين أن يفصل بين الاثنين وجعلهما مرتبطتين تمام الارتباط، فهذا الارتباط يضمن تحقيق السلام فى الأرض[3].

---

(1) نقلاً عن: فؤاد شبل، المرجع السابق، ص 175.

(2) انظر د. عبد الرحمن بدوى، نفس المرجع السابق، ص 39.

(3) نفسه.

إن التعاون الوثيق بينهما أمر مرغوب فيه وضرورى بحيث لا يمكن تصور أى منهما محصورًا فى ميدانه الخاص ومعزولًا عن الآخر وجاهلًا به، إن مصلحة الدولة ـ فى نظر أوغسطين ـ تتطلب هذا التعاون، كما تتطلبه كذلك مصلحة الكنيسة[1].

رابعًا: القديس توما الأكوينى وفلسفته السياسية

تمهيد:

لا شك أنه قد جرت تطورات فكرية وسياسية عديدة بين القرنين الرابع والثالث عشر الميلاديين، فى تلك الفترة التى تفصل بين القديس أوغسطين والقديس توماس الأكوينى؛ فعلى الصعيد الدينى المسيحى جرت تطورات بطئة كان أبرزها ذلك الصراع الذى نشب بين السلطتين الدينية والزمنية، سلطة الكنيسة وسلطة الدولة وهو الصراع الذى اشتهر فى تاريخ الفكر الغربى الوسيط بصراع السيفين.

أما على الصعيد التاريخى فقد ظهر فيما بين المُفكِّرين المسيحيين، الدين الإسلامى وما حمله من تعاليم دينية تبشر بصورة أكثر التحامًا بين الدين والدولة، وهى الصورة التى عبر عنها المثل الحى للدولة الإسلامية التى بدأت تتشكل على يد النبى محمد ﷺ فى المدينة المنورة وظلت تتسع وتتسع حتى أصبحت إمبراطورية كبرى على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين.

وما صاحب ذلك من ظهور تلك النهضة الفكرية والحضارية الكبرى التى حملها المسلمون بأنفسهم إلى ربوع أوروبا فى جنوب إيطاليا وفى الأندلس. وتلك الفلسفات العظيمة التى تمخضت عن حركة كبرى فى الترجمة من اللغة اليونانية والفارسية والسريانية إلى اللغة العربية، فلسفات كل من الكندى والفارابى والرازى وابن سينا وابن رشد وغيرهم..

فلقد كان من الطبيعى أن يتأثر المسيحيون بهذه النهضة الفلسفية العربية الإسلامية الكبيرة، وأن يستفيدوا أعظم الاستفادة من حلها للكثير من المشكلات

(1) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 159.

الفلسفية الكبرى لمشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة، ومشكلة العلاقة بين الدين والدولة.

وبالفعل فقد اتسم عصر القرنين الحادى عشر والثانى عشر بانتشار الفلسفة الإنسانية فى الجامعات الأوروبية التى كانت قد بدأت تتأسس حينذاك فى بولونيا وباريس وأكسفورد، وبدأت الأعمال الفلسفية تظهر حاملة التوجه نحو تشييد نظام فكرى موحد يتم فيه تحقيق الانسجام والائتلاف بين الإيمان والعقل، بين اللاهوت والفلسفة. وكان القديس توما الأكوينى بلا شك من أعظم فلاسفة المسيحية الذين عبروا وحملوا لواء تحقيق هذا الانسجام فى الغرب فى منتصف القرن الثالث عشر، فهو ـ على حد تعبير أرنست فورتن ـ يحتل مكانة فريدة فى تاريخ الفكر السياسى كأشهر وألمع الأسماء بين المسيحيين الأرسطاليين[1].

أولًا: حياة القديس توما الأكوينى ومؤلفاته:

ولد القديس توما الأكوينى لأسرة عريقة فى أحد البلاد القريبة من مملكة نابولى فى أواخر عام 1224م أو أوائل عام 1225م، وتلقى تعليمه الدينى الأول فى دير البندكتيين فى مونت كاسينو وفى جامعة نابولى وانخرط وهو فى السابعة عشرة من عمره فى سلك الرهبان الدومينكان. وقد درس فى جامعة باريس عام 1248 على يد الدومينكانى الألمانى ألبير الكبير، وفى عام 1257 حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون ونال شهرة كبيرة بين طلابه الذين درس لهم فى جامعات أوروبية مختلفة بين لندن وروما وباريس، واستقر فى النهاية فى الجامعات الإيطالية حتى توفى عام 1276. وهو لم يكمل بعد الستين من عمره إلا أنه ترك فيمن جاءوا بعده أثرًا واسعًا من خلال مؤلفاته. التى بلغت حوالى سبعين مؤلفًا من مختلف الأنواع والأحجام لثقافته الموسوعية[2].

وقد كان أهم هذه المؤلفات فى عهد شبابه كتاب «الأقوال» وكتاب «الوجود والماهية». وإن كانت مؤلفاته الرئيسية تنقسم إلى ثلاثة أنواع، الشروح والخلاصات

(1) Fortin (L. Ernest): St. Thomas Aquinas, in "History of Poltical philosophy", p. 223.

(2) انظر: فؤاد شبل: المرجع السابق، ص 183.

والمسائل، أما الشروح فأشهرها شروحه على مؤلفات أرسطو بأكملها وقد كان يحاول فى هذه الشروح تكييف الفلسفة الأرسطية لتتفق والعقيدة المسيحية، وقد كانت هذه الشروح معبرة لا عن فلسفة أرسطو بل عن فلسفة توما الأكوينى نفسه لدرجة دعت البعض إلى القول بأن فلسفة توما الأكوينى ليست فى ما كتب من خلاصات لاهوتية أو مؤلفات خاصة، بل هى فى شروحه على كتب أرسطو[1].

أما ما عرف من مؤلفاته بالخلاصات، فهما مؤلفان أحدهما يدعى «الخلاصة اللاهوتية»، والآخر يدعى «ضد الكفار أو الوثنيين». ولتوما الأكوينى نوع ثالث من المؤلفات يعتبر أقل أهمية من شروحه وخلاصاته، وهو «المسائل» التى كان يعرض فيها لمسائل جزئية بطريقة عامة[2].

ثانيًا: نظريته فى الضرورة الاجتماعية وأصل السلطة السياسية:

تتسم فلسفة توما الأكوينى إجمالًا بالاتفاق العام مع الرؤية الأرسطية للكون وأصل الوجود رغم استنادها إلى النص الدينى.

فالكون عند القديس توما الأكوينى عبارة عن نظام مرتب ترتيبًا هيراركيًا يبدأ من الإله فى أعلاه وينتهى عند أدنى المخلوقات، وكل كائن يعمل بدافع طبيعى مستمد من طبيعته نحو الوصول إلى الخير الأسمى أو الكمال الملائم لنوعه من المخلوقات. وكل كائن يكافح ويسعى حتى يأخذ مكانه فى هذا النظام التصاعدى حسب درجة الكمال التى وصل إليها. ويسيطر الأعلى فى جميع الأحوال على الأدنى ويفيد منه كما يسيطر الله على العالم والنفس على الجسد ولكل كائن حى قيمته ودوره مهما كانت تفاهة مركزه ووضعه. وللإنسان فى ظل هذا النظام مكانة متميزة بين المخلوقات نظرًا لأنه يملك العقل والجسد معًا[3].

ويتفق توما الأكوينى مع أرسطو فى أن المجتمع عبارة عن تبادل خدمات ومنافع بغية الوصول إلى هدف محدد وهو الحياة الطيبة السعيدة للجميع. وكل إنسان إنما هو صاحب مهنة أو حرفة، وكل منهم يمد غيره ببعض حاجاته، فالزارع والصانع

(1) د. بدوى، نفس المرجع السابق، ص 132.

(2) نفسه، ص 132 ـ 133.

(3) انظر: سباين، نفس المرجع السابق، ص 352.

يمدان المجتمع بالحاجات المادية، والقسيس يسهم بإقامة الصلوات والشعائر. وتقضى الضرورة الاجتماعية بأن تتولد صورة معينة من صور النظام السياسى تتمثل فى هيئة حاكمة تسير شئون المجتمع كما يسير العقل الجسم أو كما يتحكم الأعلى فى الأدنى. لقد شبه توما الأكوينى تأسيس الدولة والهيئة الحاكمة فيها وكذا تخطيط المدن وبناء القلاع والأسواق ورعاية الأبناء، شبه ذلك بالعناية الإلهية التى يخلق الله بها البشر ويدبر أمور حياتهم[1].

والحقيقة أنه ينبغى التمييز هنا عند الأكوينى بين نوعين من السلطة؛ النوع الأول هو السلطة المجردة أو السلطة فى ذاتها، فهذه بالنسبة له كما كانت عند القديس بولس ذات أصل إلهى وطبيعة إلهية، أما النوع الثانى فهو السلطة الملموسة، سلطة الحكم التى تتدخل فيها الإرادة الإنسانية ويمارسها الناس عن طريق اختيار البعض منهم ليكونوا هم أداة الحكم.

وقد عبر القديس توما عن ذلك الحق البشرى فى إيجاد سلطة سياسية تحكمهم، ذلك الحق الذى يتولد من الطبيعة البشرية ذاتها بقوله: «إنه إذا كانت طبيعة الإنسان، الحيوان الاجتماعى والسياسى تريد أن تعيش فى مجتمع يضم عددًا كبيرًا من أشباهه، فإن من الضرورى أن يكون لدى البشر مبدأ بواسطته يحكم الجمهور.. إن هذا الجمهور سيتبعثر فى مختلف الاتجاهات إن لم يوجد من يعتنى بخيره، مثلما يتحلل جسم الإنسان أو أى حيوان كان إن لم توجد فيه قوة موجهة مشتركة تستهدف الخير المشترك لكل الأعضاء»[2].

إن السلطة الملموسة (سلطة الحاكم) هى إذن من داخل السلطة المطلقة المجردة وإن كانت تحدث من خلال إرادة بشرية شعبية. بمعنى أنه إذا وجدنا شعبًا يحكمه حاكم فإن هذا الحاكم لم يعينه الله مباشرة حاكمًا على هذا الشعب، وإنما عين بمقتضى اختيار شعبى بشرى بحت. ومع ذلك فإن هذه السلطة التى اكتسبها هذا الحاكم إنما هى حق إلهى وإن اكتسبه بواسطة الشعب الذى اختاره[3].

(1) نفسه، ص 352 ـ 353.

(2) نقلاً عن: شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 185.

(3) انظر: نفس المرجع السابق، ص 185.

ولعل ذلك الربط بين الحق الإلهى والحق الشعبى كأصلين غير متعارضين عنده للسلطة السياسية كان الهدف منه إلزام هذه السلطة السياسية بتحقيق الأهداف السامية للمجتمع الإنسانى والالتزام بتحقيق الخير لمجموع الشعب.

إن الحكم أمانة فى عنق الجماعة كلها والحاكم كأحد رعاياه يسهم معه فى الخير العام للمجتمع، وسلطته التى يستمدها من الله إنما هى بقصد تحقيق الحياة السعيدة للجميع فى المجتمع وهى فى ذات الوقت خدمة يدين بها للمجتمع الذى يرأسه. فهو لا يستطيع شرعًا أن يمارس سلطة أو أن يستولى على متاع بفرض ضرائب تزيد على ما تقضى به الحاجة. ويتضح من ذلك ـ فى رأى سباين ـ أن الغاية الأخلاقية للحكومة تعلو على أية غاية أخرى[1]. وإن كان يمكن القول مع ذلك إن الغاية الدينية ربما تعلو على هذه الغاية الأخلاقية أو على الأقل ترتبط بها.

ثالثًا ـ نظريته فى الحكومة وأفضل أنواعها:

لقد عرف القديس توما الأكوينى عبر قرائته للتراث الفلسفى خاصة الأرسطى أنواع الحكومات المختلفة، وهو بشكل عام يتفق مع أرسطو فى النظر إلى أشكال الحكومات على أساس الغاية التى تحققها أو التى تسعى إلى تحقيقها، فالحكومات تكون صالحة إذا ما كانت الغاية منها خير المجموع، وتكون فاسدة إذا ما كانت غاية أفرادها العمل على إسعاد ذواتهم دون النظر إلى مصلحة أو سعادة أو خير المجموع من المحكومين.

وإذا كان أرسطو قد حدثنا من خلال هذا الأساس عن ستة أشكال للحكم ثلاثة منها حكومات صالحة، وثلاثة فاسدة، فإن القديس توما الأكوينى يوافقه على ذلك، وإن كان يعتبر أن «النوعين الرئيسيين هما الملكية حيث يمارس فرد واحد السلطة بسبب فضيلته والأرستقراطية أى قيادة النخبة حيث يمارس عدد قليل السلطة بسبب فضيلته»[2].

(1) سباين، نفس المرجع السابق، ص 353.

(2) شوفالييه، نفس المرجع السابق، ص 193.

وفى محاولة منه للوصول إلى إجابة عن السؤال الشهير: أى نظم الحكم هو الأفضل؟!

يقول: إنه فى البدء يكون هناك رئيس واحد يتم اختياره على رأس الجميع بسبب فضيلته، ثم يأتى تحته بعض الرؤساء المختارين لفضيلتهم ومع أن سلطتهم هى سلطة البعض فإنها تعتبر مع ذلك هى سلطة الجميع لأن بالإمكان اختيارهم من بين كل أفراد الشعب. ويعتبر القديس توما أن هذا هو النظام الأفضل لأنه؛ مركب من النظم النقية الموزونة جيدًا؛ فهو من الملكية باعتبار أن فردًا واحدًا يحكم فيها، وهو من الأرستقراطية باعتبار أن عدة أفراد يمارسون السلطة بسبب فضيلتهم، وهو أخيرًا من الديمقراطية باعتبار أن الرؤساء يمكن أن يختاروا من كل الشعب وأن الشعب هو الذى يعود إليه أمر انتخابهم[1].

والطريف أنه على الرغم من أن القديس توما هنا إنما يتابع تقريبًا التحليل الأرسطى للوصول إلى أفضل أنواع الحكومات، إلا أنه يعتبر أن هذا النظام مؤسس وفقًا لقانون الله لأن موسى وخلفاءه كانوا يحكمون الشعب كرؤساء وحيدين ويقودون الجميع ولكن بمساعدة اثنين وسبعين شيخًا من الحكماء المتميزين الذين يختارون من بين صفوف الشعب. فلقد كان ذلك النظام فى رأيه ملكيًا وأرستقراطيًا وديمقراطيًا[2].

ومع أن القديس توما يعتبر أن هذا النظام المختلط هو النظام الأفضل لتلك الأسباب السياسية والدينية التى أوضحها، فإنه يعود فى مؤلف يدعى «فى المملكة» إلى تأكيد أن الحكم الأفضل هو حكم الفرد ويعدد بقوة أسباب تفضيله لحكم الفرد ملخصًا إياها فى أربعة هى:

أن الغاية الأساسية للحكم هى الوحدة أو السلام، وبالتالى فإن من يكون واحدًا يستطيع أن يحقق الوحدة بشكل أفضل.

إن الطبيعة التى تحقق الأفضل فى كل شىء، تسير فى نفس الاتجاه، فإن جزءًا

(1) نفسه، ص 193 ـ 194.

(2) نفسه، ص 194.

واحدًا فى الجسد هو القلب يحرك كل الأجزاء الأخرى والنحلات ليس لها إلا ملكة واحدة، وفى كل الكون لا يوجد إلا إله واحد هو خالق وحاكم كل الأشياء.

إن التجربة تؤكد ما توحى به الطبيعة والتفكير العقلى؛ فالفتن دائمًا تكتسح المدن التى لا يحكمها فرد واحد.

إن الطغيان وهو الشر الأسمى ينشأ أيضًا من الحكم الجماعى وبسهولة أكثر من نشأته عن حكم الفرد[1].

وبالطبع فإن المرء لا يدرى بعد ذلك بوضوح أى النظم أفضل على الإطلاق فى نظر فيلسوفنا؟؛ فهو فى كتبه اللاهوتية يفضل الحكم المختلط الذى يجمع فيه ـ رغم الصعوبات الجمة التى تحول دون هذا الجمع عمليًا ـ كل مميزات النظم الثلاثة الصالحة (الملكية ـ الأرستقراطية ـ الديمقراطية).

وهو فى كتاب «فى المملكة» يفضل النظام الملكى فى الحكم رغم أنه كان من الذين أدانوا بشدة الطغيان تأثرًا بما قرأه فى كتاب السياسة لأرسطو، واعتبره كما اعتبره أرسطو نظامًا ظالمًا وقاسيًا، ورغم أنه كان ممن حذروا مثل أرسطو بتحول الملكية عادة إلى طغيان وحاول أن يؤكد ضرورة أن تكون الملكية «معتدلة» و«عاقلة» وحكيمة!!

إن هذا التناقض ربما يكشف عن نقص فى الحس المذهبى لفلسفة القديس توما الأكوينى، وإن كان يكشف فى ذات الوقت عن مرونته السياسية ومحاولته التعبير عن ما كان يجرى آنئذ فى عصره من تحولات سياسية تشير إلى الاتجاه نحو حكم الملك الفرد والتقليل من شأن حكم الكثرة حتى وإن تمتع بتلك المميزات السابقة.

(1) نفسه، ص 194 ـ 195.

الباب الثالث

الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الأول: فلسفة «الإسلام» السياسية

الفصل الثانى: «الفارابى» رائد الفكر السياسى الإسلامى

الفصل الثالث: فلسفة ابن خلدون السياسية

الفصل الأول

فلسفة «الإسلام» السياسية

تمهيد

سنتناول فى الصفحات التالية فلسفة الإسلام السياسية بالدراسة والتحليل ضاربين المثل بنموذجين من أهم فلاسفة السياسة فى الإسلام هما أبو نصر الفارابى وعبد الرحمن بن خلدون. وذلك لأننا نؤمن إيمانًا راسخًا أننا إذا درسنا هذه المبادئ السياسية الإسلامية كما قرر الإسلام فى القرآن والسنة وكما حلل فلاسفته ومفكروه فى السياسة لاستطعنا أن نصل إلى النظام السياسى الأمثل الذى يغنينا عن العيش الدائم على نتائج الدراسات السياسية الغربية التى أن صحت فى نظرنا فهى تصح بتطبيقها على المجتمعات التى أنجبتها، وقد كان السبب الرئيسى وراء تحلل الأنظمة السياسية العربية المعاصرة وما زال، هو اعتمادنا على محاولة تطبيق تلك النظم سواء كانت رأسمالية أو نظمًا اشتراكية فقد أصبحنا بعيدين عن روح ديننا تاركين وراء ظهورنا تراثًا سياسيًا ضخمًا كان هو السبب المباشر فيما وصل إليه الغرب الآن من نظم سياسية متطورة وكان هذا النظام أيضًا أساسًا من أسس النظم الاشتراكية الشرقية إلا أنه بالتأكيد يختلف عنهما؛ لأنه يلائم ظروفًا يعيشها مجتمع متدين يحاول أن يجمع بين الدين والدنيا فى وعاء واحد، ويحاول الوصول إلى أعتاب التقدم محققًا مطالب أفراده الأساسية ثم الوصول إلى الرخاء المنشود لهؤلاء الأفراد والذى ينعكس بالقطع على الدولة أيضًا.

وعلى هذا فإننا ندرس الفلسفة السياسية فى الإسلام واضعين فى اعتبارنا الوصول إلى هدفين أحدهما يتعلق بما لهذا التراث السياسى من تأثير على نظريات الدولة الحديثة وثانيهما يتعلق بأننا نؤمن ـ ونريد أن نؤكد هذا الإيمان من خلال الدراسة ـ أن فلسفة الإسلام فى الحكم هى الأساس الذى يجب أن يقوم عليه الحكم فى الدولة

المؤمنة بالإسلام دينًا وبالشريعة منهجًا للحكم لأن هذا النظام هو أصلح النظم لواقعنا وظروفنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويجمع أيضًا فى طياته كل مميزات النظم السياسية العالمية المعاصرة على حد سواء كما ستوضح لنا الدراسة.

أما عن هدفنا الأول الخاص بتأثير فلسفة الإسلام السياسية على نظم الدولة الحديثة والفلسفات التى تقوم عليها فهذا ـ وإن كان يتجاهله الكثيرون ـ واضح جلى فكما أن الحضارة العربية بمختلف فروعها العلمية قد مثلت الأساس الذى قامت عليه الحضارة الغربية فإن نظام الحكم الإسلامى قد أثر بالضرورة على هذه النظم الغربية، فمن الحقائق التى لا تزال غير معروفة لكثيرين أن «الدولة الحديثة» وهى أحد العوامل التى كانت سببًا فى انتقال أوروبا من العصور الوسطى أو الفوضى الاجتماعية ـ التى سميت بالنظام الاجتماعى ـ كانت اقتباسًا إلى حد قريب أو بعيد من الدول التى كانت موجودة فى بلاد الشرق الإسلامى لذاك العهد. كما أن النهضة القانونية التى حدثت فى أوروبا وأدت إلى تكوّن تلك الدولة كانت صدى لنشاط الدراسات القانونية فى الممالك الإسلامية، التى كان القانون أو «الفقه» هو المادة الأولى للدراسات فى جميع كلياتها. فنشأت الجامعات فى إيطاليا وفرنسا متأثرة بهذه الروح، عاملة على تنفيذ المنهج على النمط الذى شهدته فى الشرق. فإذا كان هذا هو أثر المجتمع الإسلامى فى ميدان السياسة العملية، وذلك هو إنتاج الفكر فى مختلف نواحى العلوم، فلا يتوقع إلا أن يكون لهما مثل هذا الإنتاج فى أفق السياسة النظرية، مع مراعاة الحدود، بطبيعة الحال، التى انتهت إليها الثقافة ووصل إليها التطور الاجتماعى فى ذلك العصر[1].

والدارس لنظريات الفارابى وابن خلدون السياسية سيجد أن هناك عددًا من النظريات التى توصلا إليها، هى نفس ما توصل إليه فلاسفة السياسة فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولنترك هذا الأمر إلى حين التركيز على دراسة فكر الفارابى وابن خلدون السياسى.

(1) محمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط 2، 1957م، مكتبة الأنجلو المصرية، ص 9 ـ 10.

أولًا: الإسلام والسياسة

لم يعد هناك شك فى أن النظام الذى أقامه رسول الله والمؤمنون معه بالمدينة ـ إذا نظر إليه من جهة مظهره العملى وقيس بمقاييس السياسة فى العصر الحديث ـ يمكن أن يوصف بأنه «سياسى» بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنٍ. وهذا لا يمنع أنه يوصف فى نفس الوقت بأنه «دينى» إذا كانت وجهة الاعتبار هى النظر إلى أهدافه ودوافعه، والأساس المعنوى الذى يرتكز عليه.

فقد جاء الإسلام فوحد العرب الذين كانوا متفرقين قبائل وعصبيات وكوّن منهم أمة واحدة قوية متماسكة وأسس لهم دولة اتسعت حدودها تضم أجناسًا شتى، وممالك وإمبراطوريات كان لها شأن بعيد فى الحضارة والمدنية القومية، ووجد المسلمون فى الكتاب الكريم والسنة أهم أركان التشريع الذى ساروا عليه فى تنظيم مجتمعهم وتسيير دفة أمورهم. ومن هنا لم يفصل الإسلام بين الدين والدنيا ولم يأخذ بما أخذت به المسيحية فى العصور الوسطى من التفرقة بين سلطة الكنيسة وسلطة البابا أو سلطة الصليب والسيف[1].

وليس أدل على ارتباط الدين بالدولة فى الإسلام من نجاح الدولة الإسلامية فى النواحى المتعددة فقد نجحت الدولة الإسلامية من الناحية الاجتماعية فكونت مجتمعًا دوليًا راقيًا له حضارة متميزة كانت الأساس لحضارة الغرب الحالية، ومن الناحية السياسية أسست نظامًا قام على الأسس الإسلامية فبعد وفاة الرسول الذى كان القائد الدينى والرئيس للدولة، أُسس نظام الخلافة الذى يجمع فيه الخليفة أيضًا بين السيادة الدينية ورئاسة الدولة، وأسسوا أيضًا هذا النظام على الانتخاب الحر المباشر الذى بدا واضحًا يوم الثقيفة، وكان لهذه الدولة أيضًا نظامها الاقتصادى الذى بدأه الرسول بتعاليم الدين وتطور تبعًا لتطور حاجات الدولة واتساع أطرافها.. وإذا ما قلنا نحن هذا عن الإسلام كدين ودولة، عارض البعض الذين يرفضون ذلك قائلين إن الإسلام ليس إلا مجرد دعوة دينية[2].

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، دار الثقافة، 1978م، ط2، ص 57.

(2) فى مقدمة الذين جاهروا بهذا الرأى ودافعوا عنه الأستاذ على عبد الرازق فى كتاب الإسلام وأصول الحكم.

انظر: الحجج التى صاغها الأستاذ على الرازق فى كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وقد طبع طبعة حديثة ضمن مكتبة الأسرة وصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1996م.

وقد ناقش هذا الارتباط بين الدين والسياسة فى الإسلام كثير من المستشرقين ووصلوا إلى ذلك الرأى فيقول الدكتور «فتزجرالد»، «ليس الإسلام دينًا فحسب ولكنه «نظام سياسى» أيضًا»[1].

ويؤكد الأستاذ «نللينو» C. Nallino لقد أسس «محمد» فى وقت واحد: دينًا ودولةً وكانت حدودهما متطابقة طوال حياته[2].

ويؤكد الدكتور شاخت Dr. Schacht «على أن الإسلام يعنى أكثر من دين: إنه يمثل أيضًا نظريات قانونية وسياسية، وجملة القول إنه نظام كامل من الثقافة يشمل الدين والدولة معًا»[3].

ويقول الأستاذ ستروثمان R. Strothman: «الإسلام ظاهرة دينية، سياسية؛ إذ أن مؤسسه كان نبيًا وكان سياسيًا حكيمًا أو «رجل دولة»[4].

ويقول ماكدونالد Macdonald «هنا ـ أى فى المدينة ـ تكونت الدولة الإسلامية الأولى ووضعت المبادئ الأساسية للقانون الإسلامى»[5].

ويقول السير توماس أرنولد Sir. T. Arnold: «عندئذ صار واضحًا أن الإسلام لم يكن مجرد عقائد دينية فردية وإنما استوجب إقامة مجتمع مستقل، له أسلوبه المعين فى الحكم، وله قوانينه وأنظمته الخاصة به»[6]. ويقول روسو «كان لمحمد آراء فى فلسفة الحكم وقد أحكم أطراف مذهبه السياسى، وكانت الحكومة فى عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذى وضعه لها.. إلخ[7].

---

(1) انظر: Dr. V. Fitzgerald, Muhammedan law, ch. I., P. I
نقلًا عن: د. الريس، نفس المرجع، ص 18.

(2) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(3) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(4) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(5) نقلاً عن: الدكتور الريس، نفس المرجع السابق، ص 18.

(6) نقلاً عن: الدكتور الريس، ص 18.

(7) نفسه.

وهذه الأقوال كلها تؤكد حقائق التاريخ التى لا يستطيع أحد إنكارها فقد ظهر بظهور الدعوة الإسلامية كما قلنا مسبقًا مجتمع إسلامى جديد له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره[1]، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفق نظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، يعترف بقانون واحد وتسير حياته وفق نظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، وبين أفراده وشائج قوية من الجنس واللغة والدين والشعور بالتضامن ومثل هذا المجتمع الذى تتوفر فيه تلك العناصر هو الذى يوصف بأنه «سياسى» أو هو الذى يقال عنه إنه «دولة» أما الأسس والنظريات السياسية التى قام عليها هذا النظام السياسى أو الدولة الإسلامية فهى كثيرة نقدم منها أكثرها ارتباطًا وبرهانًا على ما أردنا إثباته وتدعيمه فقط.

ثانيًا: فلسفة الحكم فى الإسلام(*)

كان الهدف الأسمى للدعوة الإسلامية هو إرساء دعائم الدولة على مجموعة من القواعد والأحكام التى أتى بها القرآن الكريم وفصلتها السنة النبوية المشرفة فلم يعتبر الإسلام شرعية الحكم إلا بناءً على القواعد الأساسية التالية:

(أ) الحكم بما أنزل الله بأصول القرآن الكريم والسنة النبوية.

(ب) الحكم المؤسس على الشورى أى مشورة جماعة المسلمين فى جميع شؤونهم العامة.

(جـ) الحكم القائم على الرضى أى لابد من توافر رضى المحكومين عن ولاية الحاكم.

(أ) الحكم بما أنزل الله:

(1) انظر: د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972، ص 183 وما بعدها.

(*) سنعتمد فى عرض فلسفة الحكم فى الإسلام أساسًا على كتاب «تاريخ الفكر السياسى» للدكتور إبراهيم دسوقى أباظة، د. عبد العزيز الغنام، بيروت، دار النجاح، 1973م، ص 141 وما بعدها.

ويمكن الاستزادة حول هذا الموضوع من كتاب د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الذى أصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب فى طبعة حديثة ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة 1996م، ص 27 وما بعدها.

أما بخصوص الحكم بما أنزل الله فقد ورد فى القرآن الكريم فى مواضع كثيرة منها قوله تعالى فى سورة المائدة: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (آية: 44).

وبناءً على هذا النص وما يشبهه فى القرآن الكريم والسنة النبوية فإن الدولة لا يمكن أن تعتبر إسلامية إلا إذا اشتمل دستورها الأساسى على نص صريح يقضى باعتبار أحكام الشريعة الإسلامية هى القاعدة الأساسية فى الأمور ذات الطابع العام وبالتالى فلا يجوز للدولة أن تخرج عنها فيما تذهب إليه من إجراءات وتصرفات.

والمسائل ذات الطابع العام قصد بها هنا كل ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية من أمور، أما عدا ذلك من المسائل التى تتصل بحياة الفرد بصفته فردًا فلا تدخل فى دائرة اختصاص الدولة الذى نعنيه هنا[1].

غير أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لا يعنى غسل يد المشرع عن تناول الأمور التفصيلية التى تتعلق بالإدارة والحكم والتى لم تتعرض لها الشريعة فى جزئياتها. فمن المعلوم أن جوانب كثيرة من الأحكام الشرعية قد تناولت كليات المسائل تاركة التفاصيل والتفريعات للجهد البشرى يتولاها بالصياغة والتقنين حسب مقتضيات الزمان والمكان. غير أن سن القوانين والقواعد الملائمة فى المواضع والحالات التى لم تأت فيها الشريعة بأحكام يجب ألا تتعارض مع القرآن والسنة[2].

وعلى ذلك فإن دستور الدولة لابد أن ينص على أن أية قوانين إدارية سواء كانت ملزمة أو مبيحة فى كل ما يتعلق بأمور الدولة والحكم لا تصبح مطبقة سارية المفعول إذا ما وجدت متناقضة مع نصوص أو روح الشريعة الإسلامية[3].

وفى مقدمة القواعد العامة التى ينبغى وضعها فى الاعتبار حين التشريع الإيمان

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 141 ـ 142.

(2) نفسه.

(3) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 141 ـ 142.

بالإله الواحد الأحد. فهذا الإيمان يترتب عليه نتائج عديدة تمثل جوهر ما تأثر به المجتمع الإسلامى من اتخاذه الإسلام أساسًا للمجتمع المدنى، وأهم هذه النتائج إقرار مبادئ المساواة بين البشر فلا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى، والإقرار بأن الجميع أخوة أمام القانون، والإقرار بأن للجميع نفس القدر من الحرية بما فيها حرية القول والعقيدة. والناظر إلى هذه القواعد سيجد أنها جوهر ما نادى به المفكرون الليبراليون المحدثون منذ عصر التنوير وحتى الآن.

(ب) الحكم القائم على الشورى:

إن من المبادئ الكبرى فى دولة الإسلام قيامها على الشورى أى النقاش وأخذ الرأى فى كل ما يختص بأمور المسلمين العامة قبل صدور قرار بشأنها، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى فى سورة الشورى (آية: 38) " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ"؛ أى أن أمور المسلمين العامة يجب أن يتشاور فى شأنها جماعة المسلمين وكذلك قول رسول الله ﷺ «اثنان خير من واحد وثلاثة خير من اثنين وأربعة خير من ثلاثة، فعليكم بالجماعة فإن الله لن يجمع أمته إلا على هدى».

وفى ذلك يقول أحد الفقهاء أن كلمة «أمر» التى وردت فى النص تشير إلى جميع الأمور ذات الطابع العام ومنها بطبيعة الحال الأسلوب الذى تشكل به الحكومة الإسلامية، أى أنها تشير إلى المبدأ الانتخابى الذى تقوم على أساسه سلطة الحكومة يضاف إلى ذلك أن الآية " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" لا ترسى فقط قاعدة الشورى كأساس لكل مظاهر الحياة السياسية بل تعتبر الشورى جزءًا لا يتجزأ من أسلوب الحكم نفسه. وعلى ذلك فإن مهمة سن القوانين فى الدولة لابد وأن تستند إلى مجلس شورى تنتخبه الأمة[1].

وغنى عن البيان أن لفظ «بينهم» الذى ورد فى الآية الكريمة إنما يشير إلى المجتمع بأكمله، وتأسيسًا على ذلك فإن مجلس الشورى لابد وأن يكون ممثلًا للمجتمع بطوائفه وفئاته، برجاله ونسائه على حد سواء، وصفة التمثيل هذه لا يمكن أن تكتمل

(1) نفس المرجع السابق، ص 142 ـ 143.

إلا عن طريق الانتخاب الحر العام. أى أن أعضاء مجلس الشورى يجب أن ينتخبوا بطريقة تسمح لجميع الفئات فى المجتمع بالأدلاء بأصواتهم.

ويجدر بنا أن نذكر أن شروط الانتخاب والترشيح وما إلى ذلك من الإجراءات الشكلية المتعلقة بالعملية الانتخابية قد تركت بغير تفصيل أو تبيان فى القرآن والسنة. ذلك أنها من الأمور التى يلزم تركها لتقدير المجتمع على ضوء ظروفه وملابساته. وهناك ـ فى رأى أباظة والغنام ـ شرطان أساسيان يجب أن يتوافرا فى عضو مجلس الشورى وهما: إلمامه بنصوص القرآن والسنة، كونه من أولى الألباب أى من أهل الخبرة والرجاحة والقدرة على الفهم[1].

هذا وقد اختلفت الآراء بالنسبة للأغلبية الواجب توافرها لصدور قرارات مجلس الشورى ويذهب الرأى الراجح إلى اشتراط الأغلبية البسيطة فى حالة ما إذا تعلق الأمر بالمسائل العادية وأغلبية ثلثى الأعضاء إذا ما تعلق الأمر بمسائل خطيرة تمس كيان المجتمع ووجوده.

والحقيقة التى ينبغى أن نعيها أن الإسلام قد نزل بلسان عربى على النبى محمد ﷺ العربى الذى عاش فى ظل نظام يمكن أن نعتبره ديمقراطيًا مباشرًا أشبه بالنظام السويسرى وأشبه بالنظام اليونانى (نظام دولة المدنية) حيث كان أهل القبيلة يجتمعون جميعًا للنظر فى كل أمورهم العامة، وكل المشكلات التى تطرأ سواء كانت مشكلات عامة أو خاصة. وكان من الطبيعى أن ينعقد نظام الحكم فى الإسلام على هذا الأساس العربى الصريح على حد تعبير د. محمد حسين هيكل[2].

وإذا عدنا إلى الواقع الذى عاشه المسلمون فى ظل بيعة أبى بكر وعمر وعثمان وجدنا صورة من صور الديمقراطية المدنية، وصورة من صور الشورى المباشرة بين مجموع المسلمين فى وجود الخليفة ممثل السلطة التنفيذية فى أى أمر من الأمور التى تخص عامة المسلمين، ولا شك أنها كانت تمارس أنواع من الرقابة البرلمانية على تصرفات أى مسئول فى الدولة. وقد طالب الخلفاء أنفسهم بذلك صراحة

(1) نفسه، ص 143.

(2) انظر: محمد حسين هيكل، نفس المرجع السابق، ص 104.

ولنتذكر قول أبى بكر حينما تولى الخلافة «لقد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينونى.. وإن أسأت فقومونى»[1]. ولنتذكر قول عمر لمجموع المسلمين حين تولى الخلافة أن يقوموه إذا رأوا فى تصرفه عوجًا. ولنتذكر أن أحد الحاضرين رد عليه: «والله يا عمر لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا»[2]. إذن لقد كانت الشورى واجبة على الحاكم والمحكوم وكان فعلها ضرورة بالنسبة للجميع.

(جـ) الحكم القائم على الرضى:

إن من دلائل عظمة الإسلام فى تنظيم شئون الدولة والحكم هو المبدأ الأساسى الذى ينص على وجوب البيعة فى الخلافة، فلم يجعل الإسلام الحكم أبديًا أو موقوفًا على نفر معين من الناس بل جعله مرهونًا دائمًا بمشيئة المسلمين.

ويقول سبحانه وتعالى " أَطِيعُواْ اللَّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ" (سورة النساء آية: 59). فلابد أن يتوافر شرط الإسلام فيمن يتولى أمور المسلمين فلا يجوز أن يتولى أمر الحكم فى دولة الإسلام شخص غير مسلم، ويضاف إلى ذلك ضرورة توافر الرضى الشعبى فيمن يُنصب على جماعة المسلمين عملًا بقوله تعالى " مِنكُمْ" التى جاءت فى آخر الآية[3].

يضاف إلى ذلك ضرورة توافر «التقوى والورع» فيمن يتولى الحكم، وفى ذلك يقول سبحانه وتعالى: " إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ" (سورة الحجرات آية: 13).

وفيما عدا هذين الشرطين: الإسلام والتقوى. فإن الشريعة لا تضع قواعد معينة لإجراء انتخاب الحاكم أو الخليفة فلا تحدد كيفية هذا الانتخاب أو مدة الرئاسة وإنما تركت كل هذه الأمور التفصيلية للمجتمع المسلم يضعها لنفسه وفق ظروفه شريطة ألا تتضارب مع روح الإسلام ونصوصه[4].

ولكن استمرار الحكم مرهون بمحافظة الحاكم على تطبيق القانون السماوى

(1) نفسه، ص 105.

(2) نفسه.

(3) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 144.

(4) نفسه.

وعدم مخالفته. وقد تشدد الإسلام فى ضرورة التزام الحاكم بنصوص الشرع من قرآن وسنة. واعتبر انقضاء ولايته إذا ما انجرف إلى طريق المعصية والإثم، فقد تولى أمور المسلمين لرعاية شئون دولتهم وإعلاء شأن دينهم فإذا ما خرج عن الحدود التى رسمتها الشريعة الإسلامية كان المسلمون فى حل من اتباع أحكامه بل وكان عليهم مقاومته وتقويمه. وفى ذلك يقول الرسول ﷺ «لا طاعة فى معصية إنما الطاعة فى معروف»[1]. ولنتذكر امتثال خلفاء المسلمين لهذا المبدأ فهذا هو أبو بكر يقول «أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم».

وبهذا أعطى الإسلام حق مقاومة نظام الحكم إذا لم يسير الحاكم على النهج الإسلامى، لأن الحكم فى نظر الإسلام مسئولية ألقاها الشعب على كاهل الحاكم بانتخابه إياه لتولى شئون الدولة، وعلى الشعب طاعة الحاكم طالما هذا الحاكم يرعى شئون الناس بالحق والعدل ويرضون عنه، وعليهم الثورة عليه وعلى حكمه إذا ما خرج عن الالتزام بهذه المهام والمسئوليات.

ثالثًا: نظرية الإسلام فى الجمع بين السلطتين التشريعية والتنفيذية

تحدثنا من قبل عن قيام مجلس الشورى عملًا بقوله تعالى: " وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" وقيام مجلس الشورى يستلزم بداهة أن يكون الخليفة أو ولى الأمر من بين أعضاء هذا المجلس، وإذا كان ولى الأمر ـ الذى كان يسميه المسلمون أحيانًا وبدءًا من أبى بكر باسم «الخليفة» أى ذلك الشخص الذى يخلف رسول الله ﷺ فى ولاية أمر المسلمين أو كانوا يسمونه بالإمام، والإمام هو القدوة وهو الرئيس، والإمامة العظمى أو الكبرى هى زعامة الجماعة ورئاسة الدولة والإشراف على إدارة نظامها. أما إمامة الصلاة فهى الإمامة الصغرى. وكان الحاكم أيضًا يسمى «أمير المؤمنين» وهذا اللقب أطلق أول الأمر على عمر بن الخطاب وكان لفظًا يطلق فى البداية على أمير الجيوش أو على من يرأس أى حملة.

إذا كان الحاكم قد تم اختياره من بين جماعة المسلمين فلابد من أن يمارس

(1) نفسه.

سلطانه بوصفه الممثل للمجتمع فى كل ما يتعلق بالشئون العامة، ومن ثم لابد وأن يكون رئيسًا لمجلس الشورى لا عضوًا عاديًا فيه. ويجب عليه تبعًا لذلك أن يوجه نشاط المجلس وأن يدير مداولاته بصفته الشخصية أو بواسطة من يُكل إليه ذلك.

وفى ظل هذا النظام لا يمكن أن يقوم إذن فصل كامل بين السلطتين: التشريعية ممثلة فى مجلس الشورى، والسلطة التنفيذية ممثلة فى شخص ولى الأمر ومن يعينه على إدارة شئون الحكم. وهذا المبدأ اعتماد كل من السلطة التشريعية والتنفيذية على الأخرى يعتبر من أهم الدعامات الدستورية التى قدمها الإسلام للعلوم السياسية[1].

وجدير بالذكر أن هذا المبدأ الذى أتى به الإسلام يعتبر مناقضًا لما جاءت به الديمقراطيات الغربية من قواعد فى هذا الشأن فهذه الديمقراطيات تقوم على مبدأ فصل السلطات، وتعتبر هذا الفصل أو الاستقلال بين السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية الضمانة الوحيدة ضد التعسف فى استعمال السلطة أو الجنوح بها إلى الانحراف عن الغايات الاجتماعية[2].

ولا شك أن لهذا الفصل عدة مزايا لعل أهمها الارتفاع بالسلطة التشريعية إلى مرتبة السيادة وتمكينها من الإشراف على كل ما يتصل بتصرفات السلطة التنفيذية. وفى ذلك ضمان أكيد لحسن سيرها ومنع لها من الخروج على أهداف المجتمع وغاياته، وبالرغم من هذه الميزة المهمة فإن هذا المبدأ يؤدى فى العمل إلى صعاب كبيرة تعود على الأمة بأفدح الأضرار وهو أن السلطة التنفيذية (أى الحكومة) كثيرًا ما تجد نفسها ـ وخاصة فى حالة الأزمات التى تتطلب إجراءات سريعة عاجلة ـ مقيدة عن العمل والتصرف بسبب الفصل التام بين السلطتين، إذ يؤدى هذا الفصل إلى فقدانها المرونة والسرعة اللازمتين للبت فى الأمور العاجلة ويستوجب فى كل الأحوال الرجوع إلى السلطة التشريعية للحصول على موافقتها، غير أن إطلاق يد السلطة التنفيذية فى كل

(1) نفسه، ص 145.

(2) نفسه.

مـا يتعلـق بأمـور الجماعـة ينطـوى فـى الواقـع علـى مخاطـر كبيـرة، وقـد يـؤدى إلـى جنـوح هـذه السـلطة إلـى الاسـتبداد والطغيـان والتسـلط بـذات القـوة والصلابـة التـى تعارضهـا النظـم الديمقراطيـة الحديثـة[1].

لذلـك اتجـه الإسـلام إلـى حـل وسـط متجنبًـا بذلـك مسـاوئ النظاميـن ومعايبهمـا ومحققًـا للأمـة الإسـلامية المزايـا الكامنـة فـى كليهمـا. فالنظـام الـذى أخـذ بـه الإسـلام إذن يقـوم علـى الجمـع بيـن السـلطتين التشـريعية والتنفيذيـة فـى شـخص ولـى الأمـر. إذ يمـارس هـذا الأخيـر سـلطاته بوصفـه ممثـلًا للهيئـة التشـريعية وباعتبـاره فـى ذات الوقـت رئيسًـا للدولـة[2].

وهكـذا نـرى أن الجمـع بيـن السـلطتين قـد جـاء تلافيًـا لعيـوب ازدواج السـلطة. فقـد أدى هـذا الازدواج فـى الكثيـر مـن الحـالات إلـى صـدام بيـن السـلطتين كمـا اتضـح فـى التجـارب الديمقراطيـة المعاصـرة فـى أمريـكا وأوروبـا. وقـد كان مـن نتيجـة هـذا الصـدام تعطـل العديـد مـن الأنشـطة الحكوميـة وأحيانًـا أدى إلـى الشـلل التـام فـى بعـض مرافـق هـذه الـدول. غيـر أن ميـزة الكفـاءة والمرونـة الإداريـة التـى وفرهـا مبـدأ الاعتمـاد علـى السـلطتين الـذى أتـى بـه الإسـلام والتـى تعتبـر مـن مزايـا الحكـم المطلـق لـم تتحقـق علـى حسـاب التضحيـة بمبـدأ ضـرورة إشـراف الشـعب علـى أعمـال الحكومـة ومراقبتـه إياهـا. إذ أن أى جنـوح إلـى إسـاءة اسـتعمال السـلطة يوقـف دائمًـا فـى بدايتـه إعمـالًا لمبـدأ الشـورى الـذى نـص عليـه القـرآن الكريـم، إذ يؤكـد خضـوع جميـع مظاهـر النشـاط الحكومـى مـن تشـريعى وتنفيـذى إلـى مشـورة ممثلـى الشـعب وينفـذ فـى ظـل رقابتهـم، وهـذا الاعتمـاد المتبـادل بيـن السـلطتين التشـريعية والتنفيذيـة يقتضـى منـا التسـليم بمـا يجـب أن يكـون لمجلـس الشـورى مـن سـلطات فعليـة، فالقـرارات الصـادرة عنـه والحالـة هـذه لا يمكـن أن تكـون مجـرد توصيـات فـى كل الأحـوال بـل يجـب أن تكـون لهـا قـوة إلزاميـة بالنسـبة للسـلطة التنفيذيـة إذا مـا صـدرت عـن أغلبيـة الأعضـاء[3].

(1) نفسه، ص 145 ـ 146.

(2) نفسه، ص 146.

(3) نفسه، ص 146.

رابعًا: المواطن فى الدولة الإسلامية

إن المواطن فى دولة الإسلام هو كل من يؤمن بوحدانية الله ويتمسك بشريعته وسنة رسوله ويهب نفسه وماله فى الجهاد من أجل إعلاء كلمته.

إلا أن دولة الإسلام لم تقتصر فقط على المواطنين من المسلمين ممن آمنوا بالله ورسوله ولكنها شملت جماعات بشرية أخرى قُسمت إلى فئات عديدة:

1 ـ الأمة وهى جماعة المسلمين الذين استمسكوا بأواصر الدين ونبذوا عصبياتهم الجنسية والاجتماعية والقومية، فأصبحوا بذلك متساوين فى الحقوق والواجبات.

2 ـ أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا الأديان السماوية السابقة على الإسلام كاليهود والمسيحيين.

3 ـ أهل الفطرة أى هؤلاء الذين لم تبلغهم دعوة الإسلام فإذا ما بلغتهم ثم لم يسلموا أصبحوا فى حكم الكفار.

4 ـ المشركون أى الذين يعبدون آلهة من عندهم والذين لا يؤمنون بالله[1].

ويلاحظ أن هاتين الفئتين الأخيرتين أهل الفطرة والمشركين والكفار لم يكن لهما وجود سوى فى فجر الإسلام فمع انتشار الدعوة وتقدمها دخلت معظم هذه الفئات إن لم تكن كلها فى الإسلام.

ونلاحظ على هذا النظام الإسلامى فى فهمه للمواطنة فى الدولة أنه ولأول مرة فى تاريخ الفكر السياسى لا يضع أى أسس دنيوية من قبيل اختلاف الجنس والعنصر كشروط للمواطن فى دولته، كما كان يفعل فلاسفة السياسة قبل الإسلام بل الأساس فى المواطنة وأفضلية المواطنين بعضهم على بعض بالتقوى والإيمان والخلق الحسن فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى، وهكذا أعطى الإسلام أساسًا جديدًا للأفضلية بين المواطنين لا يتدخل معه فيه ثرواتهم ولا أجناسهم ولا ألوانهم

(1) نفسه، ص 147.

ولا أعمالهم، وإذا ما عرفنا أن هذه الأفضلية علمها عند الله وحده فهو الذى يعلم بعباده المخلصين والمتقين، لعرفنا على الفور أنه لا توجد أية فوارق بين المواطنين فى الدولة الإسلامية فكلهم سواسية كأسنان المشط، فهم أمام القانون سواء لهم نفس الحقوق وعليهم نفس الواجبات.

وإذا كان ذلك هو مفهوم الإسلام للمواطن فما هى فى نظره حقوق الأفراد وما هو موقفه من حق الحرية والملكية للأفراد؟

خامسًا: حقوق الأفراد وواجباتهم

ولعل أهم الحقوق التى كفلها الإسلام للمواطن هى العدالة والمساواة فالمؤمنون سواسية لا فضل لأحدهم على آخر إلا بالتقوى، وقد بنيت هذه المساواة المطلقة على الإخوة بين المسلم والمسلم فلا تمييز بسبب الجنس أو اللون أو المكانة الاجتماعية، وفى ذلك يقول الله تعالى فى سورة الحجرات (الآية: 10) " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" [1].

وقد جاء فى الحديث الشريف: «أفضل الإيمان أن تحب للناس ما تحب لنفسك وتكره لهم ما تكره لنفسك وأن تقول خيرًا أو تصمت». وقوله أيضًا: «أحسنكم إيمانًا أحسنكم أخلاقًا».

ولعل تلك القاعدة المطلقة التى تحتم المساواة بين المسلمين ولا تفرق بينهم إلا بدرجة إيمانهم وتمسكهم بتعاليم الإسلام وشعائره النبيلة، لعل تلك القاعدة هى السر الأكبر فى عظمة الإسلام وقيام دولته وامتدادها إلى مختلف أرجاء الأرض.

ولا يخفى أن التسامح واليسر كانا شعار الإسلام دائمًا بالنسبة لأهل الكتاب ممن رفضوا الدخول فى الإسلام واستمسكوا بتعاليم دياناتهم فقد كفل لهم كل عناصر الحماية والرعاية والأمان وجعل لهم منزلة المسلم فى كثير من الحقوق والواجبات إلا فيما تعارض مع أحكام شرائعهم أو ما تعارض مع شعائر الإسلام الأساسية. وفى

(1) نفس المرجع السابق، ص 148.

ذلك قوله تعالى: " لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ" وقوله أيضًا: " وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" [1].

وقد أعطى الإسلام للفرد أيضًا بعد حرية العقيدة، حرية التملك وحرية الرأى، فبالنسبة للحرية الشخصية فقد كفل الإسلام لكل من يقيم على إقليم دولته العناصر الأساسية للحرية الشخصية كما يعرفها القانون الدستورى الحديث وهى حرية التنقل من مكان إلى آخر وحق الأمن الذى يشمل شخص الفرد وما له وأخيرًا حرية السكن والمأوى[2].

وقد كفل الإسلام أيضًا حرية التملك وأحاطها بهالة من التقديس وحرم الاعتداء عليها. وقد كفل الإسلام أيضًا للفرد حرية الرأى بل وجعل إبداء الرأى واجبًا على الفرد لاحقًا له فحسب، والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية متعددة فى هذا الصدد. وحسبنا أن نذكر قوله تعالى: " ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" ، وقول رسول الله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر». غير أن هذه الحرية لابد وأن تكون فى إطار النقد فلا تخرج منه إلى القذف أو السب أو الدعوة إلى الفتنة[3].

وهذه الحريات التى جعلها الإسلام حقًّا للمواطن قد فاقت كل ما قامت عليه المبادئ الديمقراطية المعاصرة، فقد قامت الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية على مبادئ ثلاثة هي الدفاع عن حرية الفرد فى إبداء الرأى وحريته فى الملكية وحرية العقيدة، تلك المبادئ التى قررها فلاسفة التنوير ودعاته جون لوك وفولتير وروسو ومونتسكيو وكانت سببًا مباشرًا لهاتين الثورتين وهى المبادئ التى تضمنتها وثيقة الاستقلال الأمريكية في عام 1776، وهى المبادئ التى قامت عليها وثيقة حقوق الإنسان فى هيئة الأمم المتحدة، أقول إن مبادئ الإسلام قد فاقت هذه المبادئ لأنها ـ كما رأينا ـ جعلت إبداء الرأى واجبًا وفرضًا دينيًا على المواطن لا مجرد حق له فقط.

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 148.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

وقد نظم الإسلام أيضًا بالقوانين الجزئية الملكية وكيفية توريثها والحفاظ عليها وتنميتها بالطرق المشروعة. أما عن حرية العقيدة فلم ترق هذه النظم أيضًا إلى ما قرره الإسلام ففى ظله تعيش كل الديانات بلا اضطهاد وبلا إيذاء، بل ويدعو الإسلام إلى احترام مقدسات أصحاب هذه الديانات وممتلكاتهم والدفاع عنها كما يدافع المسلم عن ممتلكاته ومقدساته، على عكس ما نرى اليوم فى ظل النظم التى تدعى الديمقراطية وهى أبعد ما تكون عن تطبيق أبسط مبادئها؛ فكثيرًا ما نسمع ونرى المهاجرين الفارين من ظلم وتعسف النظام الاشتراكى الماركسى وكانوا من دعاته المخلصين، وأمام أعيننا فى جمهوريات سوفيتية كثرة الاضطهاد الذى يلقاه المتدينون من النظام الشيوعى. وإذا كان ذلك فيما سبق قبل انهيار الشيوعية فإنه لا يزال الناس يعانون من صور الاضطهاد الدينى فى الدول الشيوعية السابقة رغم زوال النظام الشيوعى ذاته فى أوروبا الشرقية.

وكثيرًا ما نجد النظم الرأسمالية التى تدعى الإيمان بالديمقراطية وحرية الشعوب، تعتدى على الشعوب النامية وتبدد ثرواتها وتلتهم كل خيراتها فلا تتركها إلا وهى ضامنة أنها قد ربطت هذه الشعوب فى عجلتها الاقتصادية فلا تستطيع هذه الشعوب التحرك إلا فى فلكها لاعتمادها على ما تعطيه لها تلك الدول من منتجات بأغلى الأسعار وقروض بأفدح الفوائد.

وكما أن للفرد فى النظام السياسى الإسلامى حقوق فإن عليه واجبات أيضًا لعل أهمها واجب الطاعة، وواجب الجهاد، وواجب أداء الفرائض المالية.

فواجب الطاعة يلزم الفرد فى الدولة الإسلامية أن ينصاع لأوامر الحاكم ونواهيه حتى ولو كان من الأقلية التى رفضت مبايعته، فما دامت الأغلبية، قد أصدرت قرارها بالمبايعة فلا بد أن يعتبر هذا القرار ملزمًا لجميع أفراد المجتمع، وفى ذلك يقول رسول الله ﷺ «من فارق الجماعة شبرًا فقد خلع الإسلام عن عنقه»[1].

ولقد استوجب الإسلام على المسلم الجهاد فى سبيل الله، والجهاد المقصود هنا

(1) د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام، نفس المرجع السابق، ص 150.

هـو بـذل الطاقـة ضـد قـوى الشـر والعـدوان فمقاومـة المسـلم لشـهواته جهـاد، والدفـاع ضـد العـدوان علـى ديـار المسـلمين وأرواحهـم جهـاد[1].

والإسـلام لا يسـمح إطلاقًـا ـ علـى نقيـض مـا يذهـب إليـه خصومـه ـ بشـن حـروب عدوانيـة علـى الغيـر وفـى ذلـك يقـول اللـه سـبحانه وتعالـى: " وَقَاتِلُـواْ فِـي سَـبِيلِ اللـهِ الَّذِيـنَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلاَ تَعْتَـدُواْ إِنَّ اللـهَ لاَ يُحِـبُّ الْمُعْتَدِينَ" [2].

وقـد أقـر الإسـلام الحريـة الاقتصاديـة للفـرد، فـلا قيـود علـى العمـل الفـردى طالمـا أن الأفـراد ملتزمـون بـأداء واجباتهـم الاجتماعيـة والتزاماتهـم الدينيـة، إذ علـى الفـرد أيضًـا واجـب الإسـهام المالـى فـى نفقـات الدولـة، فالحكومـة الشـرعية لهـا مطلـق الحـق فـى فـرض مـا تـراه مـن ضرائـب (وأهمهـا الـزكاة) والالتزامـات الاقتصاديـة الأخـرى علـى رعاياهـا ولهـا حـق جبايتهـا جبـرًا لمجابهـة التزاماتهـا قبـل مواطنيهـا، وعليهـا أن تتوخـى العدالـة فـى هـذا الشـأن فالجبايـة يجـب أن تكـون بقـدر الكفايـة أى مـا يفـى بحاجـة الدولـة كمـا أنهـا يجـب أن تتناسـب مـع إمكانيـات كل فـرد وطاقاتـه فـلا يرهـق بـأداء الـزكاة مـن لا قبـل لـه بدفعهـا. ومـا مـن شـك أن فـى ذلـك تطبيـق لفكـرة التضامـن الاجتماعـى التـى تسـتلزم ضـرورة وجـود عدالـة توزيعيـة فـى تقسـيم الأعبـاء العامـة[3].

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 151.

الفصل الثانى

الفارابى
رائد الفكر السياسى الإسلامى

تمهيد

لعل أبرز ما يميز الفكر السياسى الإسلامى ـ كما أوضحنا فيما سبق ـ هو انطباعه بطابع فريد يميزه عن الأفكار السياسية ا لسابقة على ظهور الإسلام وإن كان قد تأثر بها إلى حد يتفاوت تقديره باختلاف العصور.

ولقد كان الفارابى ـ على حد تعبير د. محسن مهدى ـ هو أول فيلسوف يحاول إقامة التوافق أو الانسجام بين الفلسفة السياسية الكلاسيكية القديمة وبين الإسلام كدين أوحى به إلى النبى محمد ﷺ متضمنًا قانونًا سماويًا مقدسًا[1].

وعلى أى حال فعلينا أن نقرر ومنذ البداية أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا دون شك بالفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون لأن مؤلفاته الثلاثة «الجمهورية»، «السياسى»، «القوانين» قد نُقلت إلى اللغة العربية. وكان تأثيره بذلك أقوى من تأثير أرسطو الذى لا نجد دليلًا واحدًا على ترجمة كتابه السياسة إلى اللغة العربية، كما حدث بالنسبة لترجمة كتب أفلاطون، ولعل الفارابى كان أكثر الفلاسفة المسلمين تأثرًا بأفلاطون فى فلسفته السياسية كما سنرى، ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن أجزاء فلسفته السياسية أن نتعرف على حياة ونشأة هذا المفكر الكبير لنعرف هل كان لنشأته وحياته تأثير ما على فلسفته السياسية؟

أولًا: نشأة وحياة الفارابى

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، ولد سنة 259هـ (872م) بولاية فاراب من

(1) انظر: Muhsin Mahdi: Al Farabi, in "History of Political Philosophy", P. 182.

بلاد الترك فاشتهر بنسبته إلى تلك الولاية جريًا على المتبع فى ذلك العصر، ولا نكاد نعرف شيئًا يقينيًا عن طفولته وشبابه. غير أنه يظهر من سيرته أنه عكف على دراسة طائفة من مواد العلوم والفلسفة واللغات وعلى الأخص التركية والعربية والفارسية واليونانية فى مسقط رأسه. ثم خرج من بلده وأخذ يتنقل فى البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام فى العراق حيث أتم دراساته العلمية والفلسفية واللغوية على يد أساتذة متخصصين فى كل هذه العلوم، وبلغ فى معظمها درجة كبيرة من النبوغ وخاصة فى الفلسفة، فقد طبقت شهرته الأفاق فى الفلسفة حتى اعتبر أكبر الفلاسفة بعد أرسطو وأطلق عليه اسم «المُعلم الثانى» كما كان يطلق على أرسطو «المُعلم الأول». وبلغت شهرته فى إجادة كثير من اللغات الأجنبية درجة منقطعة النظير حتى لقد ذكر كثير من المؤرخين أنه كان يعرف سبعين لغة، ووصل فى إحاطته للغة العربية وهى ليست لغته الأصلية، أنه كان ينظم بها الشعر وقد روى له شعر كثير تغلب على معظمه أساليب الفلسفة والرياضيين، وكان نابغة عصره فى الموسيقى وألف فيها كتابًا قيمًا يسمى «الموسيقى الكبير»، وكان له معرفة واسعة بالطب بل ذكر بعض المؤرخين أنه زاول مهنة الطبيب عمليًا.

وقد كان مولعًا بالأسفار فى طلب العلم ونشره والإحاطة بشئون الجماعات فانتقل من العراق إلى الشام ثم رحل عنها إلى مصر وعاد مرة ثانية إلى الشام حيث اتصل بسيف الدولة الحمدانى الذى عرف له فضله وأكرم وفادته وعاش فى كنفه منقطعًا إلى التعليم والتأليف والدراسة حتى وافته منيته بدمشق عام 950م ـ 339هـ، وصلى عليه سيف الدولة نفسه فى خمسة عشر من خواصه ودفن بدمشق.

وقد آثر الفارابى حياة الزهد والتقشف فلم يتزوج ولم يقتن مالًا، وما كان يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضية فى اليوم ينفقها فيما يحتاجه من ضرورى العيش، وقد اكتفى بذلك قناعة منه. وكان فى استطاعته وهو الأثير عند الملك الجواد سيف الدولة بن حمدان، أن يكتنز الذهب والفضة ويقتنى الضياع.

وكان يؤثر العزلة والوحدة ليخلو إلى التأمل والتفكير، وكان طوال مدة مقامه

بدمشق لا يكون إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض، ويؤلف كتبه هناك يتناوبه المشتغلون عليه[1].

ثانيًا: مكانة الفارابى ومؤلفاته السياسية

يعتبر الفارابى أبو المفكرين السياسيين المسلمين وأكثرهم تأثرًا بفلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية، فمنزلة الفارابى تعادل منزلة أفلاطون عند اليونان إذ قدم أهم محاولة للتوفيق بين الفلسفة، وبين ما ينبغى أن تكون عليه الحياة السياسية والدينية لكى تتحقق السعادة والحياة الصالحة الكاملة للبشر.

فقد اتفق الفارابى مع أفلاطون كثيرًا. ويبدو ذلك بوضوح إذا ما قارنا بين كتاب القوانين لأفلاطون وكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فكلاهما يبدأ فلسفته السياسية من قضية أساسية هى تأكيد وجود الله والعناية الإلهية، فقد عارض أفلاطون فى محاورة «القوانين» كل مذاهب الإلحاد وانتهى إلى أن النفس الكلية سابقة على وجود المادة. وكذلك يبدأ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة بالبحث فى الموجود الأول وبيان صفاته وأنه لا شريك له ولا ضد له وفى نفى النقص عنه وفى أنه العلة فى صدور جميع الموجودات عنه[2].

وقد صاغ الفارابى عددًا وفيرًا من المؤلفات السياسية فاق بها كل ما عداه من فلاسفة المسلمين ولعل أهم هذه المؤلفات كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة» ورسالتا «تحصيل السعادة» و«السياسات المدنية» ومؤلف «الفصول المدنية» وقد

(1) اعتمدنا فى عرض حياة الفارابى على: د. على عبد الواحد وافى، فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة «للفارابى» الطبعة الأولى 1950م، مطبعة الفكرة، ص 3 ـ 5.

وانظر عرضًا أكثر تفصيلًا لحياة الفارابى فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بالفارابى وأصالته السياسية.

(2) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 61 ـ 62، ط 2، دار الثقافة للطباعة والنشر 1978م.

والجدير بالذكر هنا أن للفارابى تلخيصًا لهذه المحاورة فى كتابه «تلخيص نواميس أفلاطون». وقد نشر هذا الكتاب أخيرًا ضمن ما حققه د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه المطبوع فى إيران «أفلاطون فى الإسلام».

اعتبر الفارابى بحق رائد الفلسفة السياسية الإسلامية إذ أنه أول مفكر إسلامى تناول موضوع السياسة بالبحث والتمحيص العميقين، ويلاحظ أن كل ما أطلقه الفارابى من تسميات كعلم السياسة والعلم المدنى والفلسفة المدنية إنما ينصب فى النهاية على معنى واحد وهو الفلسفة السياسية. لقد قسم الفارابى العلوم قسمين: قسم يقوم بتحصيل الأشياء الموجودة التى ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى النظرية، والثانى يقوم بتحصيل معرفة الأشياء التى من شأنها القدرة على الإتيان بكل ما هو جميل وخير وهذه تسمى بالفلسفة العملية والفلسفة المدنية، وقد قسم الفارابى الفلسفة المدنية بدورها إلى قسمين: «الفلسفة الخلقية» و«الفلسفة السياسية» ويُعرف هذه الفلسفة الأخيرة بأنها معرفة بالأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم، وأبرز ما يلاحظ على هذا التعريف هو المحتوى الخلقى الذى يغلب عليه والذى يؤدى بالسياسة إلى كونها فلسفة للأخلاق أكثر من كونها علمًا قائمًا بذاته[1].

والواضح لدارس فلسفة الفارابى أنها ذات طابع سياسى واضح ينفرد به دون غيره من فلاسفة الإسلام بحيث لا يمكن فهم هذه الفلسفة إن لم تدرس فى ضوء نزعتها السياسية الخاصة، فالسياسة هى أهم ما فى فلسفة الفارابى وهى النتيجة التى تنتهى إليها أجزاء فلسفته والغاية التى تؤدى إليها بطريقة طبيعية منطقية. ولشدة ارتباط السياسة بنواحى فلسفته الأخرى أصبحت السياسة عنده سياسة فلسفية كما أصبحت فلسفته سياسية كما كان أستاذه أفلاطون أيضًا، وليس أدل على ذلك من سيطرة المقولات والمثل والمعانى المجردة على كل من تفكيره السياسى واتجاهه الفلسفى سيطرة تكاد تكون واحدة وبنفس المقدار أيضًا، ففى كلا الحالين يغادر الفارابى عالم الواقع لينسج لنفسه عالمًا من الأفكار والمجردات لاتمت إلى عالمنا إلا بصلات واهنة، وفى بعض الأحيان لا تمت إليه بأى صلة، وما ذلك إلا لأن الفلسفة عنده وسيلة للسعادة ولا سعادة إلا سعادة العقل ولذة التفكير والتأمل[2].

(1) د. أميرة مطر، نفس المرجع السابق. ود. على عبد الواحد وافى: نفس المرجع السابق.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 459.

غير أن تلك النظريات التأملية للفارابى وبُعده عن الواقع أحيانًا لا يقلل مما قدمه من تحليلات مستفيضة وشيقة فاقت ما قدمه أفلاطون وأرسطو لضرورة الاجتماع البشرى وأنواع المجتمعات البشرية تحليلًا استقاه الفارابى من الواقع السياسى والاجتماعى الذى عاش فيه كما سيتضح لنا.

ثالثًا: نظريته فى ضرورة الاجتماع البشرى

يقول الفارابى: «وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج فى قوامه وفى أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشىء مما يحتاج إليه. وكل واحد بالنسبة لكل واحد آخر بهذه الحال».

يقرر الفارابى فى عبارته السابقة أن الإنسان مدنى بطبعه، وأنه محتاج من الناحيتين المادية والمعنوية إلى أشياء كثيرة، ليس فى وسعه أن يستقل بأدائها، وينفرد فى القيام بها، بل هو محتاج إلى عمل كل فرد فى مجتمعه ولعله يشير إلى الناحية المعنوية بقوله «أفضل كمالاته» وهى السعادة[1].

وهذا التعبير الأخير تعبير فلسفى مأخوذ من مذهب أفلاطون وأرسطو، إذ أن الكمال المطلق عندهما هو السعادة. والسعادة أن يعبد للإنسان طريق القيام بالأمور التى تخصه وهى الأعمال التى تصدر عن فكر وروية. وإنما كانت السعادة أفضل الكمالات، لأنها تتصل بأفضل القوى الإنسانية وهى القوة العاقلة. فالفارابى يريد أن يقرر أن السعادة نفسها لا ينالها الإنسان إلا بالتعاون، وخاصة التعاون الفكرى والناس قاطبة فى حاجتهم إلى التعاون سواء[2].

فالاجتماع البشرى عند الفارابى إذن ظاهرة طبيعية وليس شيئًا مصطنعًا يقوم على القهر والقوة كما قال السوفسطائيون من قبل، والتعاون الإرادى ـ لا الغريزى ـ هو أساس هذا الاجتماع فهو عند تشبيهه المدينة بنظام البدن يفرق بين تعاون الأعضاء

(1) د. على عبد الواحد وافى، المرجع السابق، ص 13 ـ 14.

(2) نفسه.

وتعاون البشر، فيقول: «غير أن الأعضاء، أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لها قوى طبيعية. وأعضاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية»[1] فالتعاون الحقيقى عند الفارابى لا يصدر عن عوامل فطرية طبيعية وإنما يصدر عن هيئات وملكات إرادية.

أما عن تقسيم هذه المجتمعات عند الفارابى فيقول: «فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى، ووسطى، وصغرى، فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها فى المعمورة، والوسطى اجتماع أمة فى جزء من المعمورة، والصغرى اجتماع أهل مدينة فى جزء من مسكن أمة. وغير الكاملة: اجتماع أهل القرية، واجتماع أهل المحلة، ثم اجتماع فى سكة، ثم اجتماع فى منزل. والمحلة والقرية هما جميعًا لأهل المدينة: إلا أن القرية للمدينة على أنها خادمة للمدينة، والمحلة للمدينة على أنها جزؤها، والسكة جزء المحلة، والمنزل جزء السكة، والمدينة جزء سكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة».

وهذا التقسيم الذى قدمه الفارابى للمجتمعات إلى كاملة وغير كاملة يتضح منه دقة الفارابى ومراعاته للواقع الذى أخذ عنه هذا التقسيم، فهو يرى أن المجتمعات الكاملة هى ما يتحقق فيها التعاون الاجتماعى بوجه كامل، ويقصد بالمجتمعات غير الكاملة ما لا تستطيع أن تكفى نفسها بنفسها أو مالا يتحقق التعاون الذى ذكره فيها بصورة كاملة.

والمجتمعات الكاملة ثلاثة كما يقرر الفارابى: أعظم وأوسط وأصغر، فالمجتمع الأعظم أى أكثرها كمالًا، هو انتظام العالم كله فى مجتمع واحد تحت سلطة حكومة واحدة ورئيس واحد. والأوسط، وهو ما يليه كمالًا، هو اجتماع أمة فى جزء من العالم بحكومة مستقلة. والأصغر، وهو أقلها جميعًا فى الكمال، هو اجتماع أهل مدينة فى أمة بحكومة مستقلة كذلك.

ويلاحظ أن الاجتماع الأول الذى ذكره الفارابى وجعله أكمل المجتمعات الكاملة

(1) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، بيروت 1959م، ص 198.

جميعًا لم يذكره أحد قبله، بل لم يخطر ببال فلاسفة اليونان الذين اغترف من فلسفتهم ونظرياتهم كأفلاطون وأرسطو، ولعل ذلك يرجع إلى تأثره بتعاليم دينه إذ أن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة الخليفة. أما فلاسفة اليونان فلم يكن عندهم تلك الفكرة، بل إن أكبر مجتمع فكروا فيه ووقعت عليه مشاهداتهم كان المدينة أو الجمهورية[1].

ولم يذكره أحد بعد الفارابى من الفلاسفة إلا ماركس وفلاسفة اليوتوبيا الماركسية الذين يقولون بمرحلة قادمة بعد مراحل الاشتراكية وهى مرحلة الشيوعية الكاملة، تلك التى تتحقق فيها الشيوعية فى جميع أنحاء العالم فيعيش العالم كله بلا دولة وبلا حكومة مؤمنًا بالمبادئ الشيوعية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

أما الاجتماع الثانى الأوسط من المجتمعات الكاملة الخاص باجتماع أمة فى جزء من المعمورة فلم يذكره أحد قبل الفارابى أيضًا وإن كان قد تحقق فى اجتماع الأمة الإسلامية بدولتها الكبرى وهو الآن يمثل أملًا من آمال الشعوب فى الأمة العربية، أن تتحد هذه الشعوب وتكوّن دولة واحدة ذات حكومة مستقلة كى تواجه تحديات هذا العصر بدولة الكبرى وأطماعها فى دول الأمة العربية، وإن كان هذا حلم قد حلم به الفارابى ونحلم نحن به الآن فقد يتحقق يومًا وتصبح الأمة العربية والإسلامية دولة كبرى لا تقل أهمية وتأثيرًا عن الدول الكبرى الأخرى.

أما المجتمعات غير الكاملة فيقسمها الفارابى أربعة أنواع: اجتماع أهل القرية، وهى مجتمع تابع للمدينة وخادم لها، واجتماع أهل المحلة، وهى جزء من المدينة وحى من أحيائها، واجتماع فى سكة، وهى جزء من المحلة، واجتماع فى منزل، وهو اجتماع أفراد الأسرة فى منزل واحد، وأنقص تلك المجتمعات فى نظره هو مجتمع الأسرة وأقل منه نقصًا مجتمع السكة، وأقلها جميعًا فى النقص وأدناها إلى المجتمعات الكاملة مجتمعا القرية والمحلة. وهاتان فى درجة واحدة، غير أن الثانية جزء من المدينة بينما الأولى خادمة وتابعة لها.

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 16.

ويتطرق بنا الفارابى إلى الحديث عن المجتمعات الكاملة فقط، غير أنه أهمل القسمين الأوليين من هذه المجتمعات وهما اجتماع العالم واجتماع الأمة، وقصّر كلامه على اجتماع المدينة. ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى ما يأتى:

أنه رأى أن اجتماع العالم على الصورة التى ذكرها هو اجتماع مثالى ولكنه متعذر التحقق.

إن المدينة هى الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة، فبصلاحها تصلح هذه المجتمعات وبفسادها يعترها الفساد، فالكلام على الأمور التى يجب أن تتوافر فيها حتى تكون فاضلة، وهو الذى عرض له الفارابى فيما يلى يعد شرحًا لدعائم الفضل فى سائر المجتمعات الكاملة[1].

رابعًا: نظريته فى المدينة الفاضلة

لما كانت الغاية القصوى للإنسان هى التعاون على نيل السعادة، فخير المدن هى المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى بها السعادة فى الحقيقة، وهى المدينة الفاضلة، كما أن الاجتماع الذى يتعاون فيه على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التى تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة هى التى تتعاون فيها الأمم جميعًا على بلوغ السعادة، وإذا كانت المدينة الفاضلة عند الفارابى هدفها إسعاد الإنسان، فما هو نظام هذه المدينة فيما يرى الفارابى؟

(أ) نظام المدينة الفاضلة:

يعتقد الفارابى فى ضرورة أن يطابق نظام المدينة النظام العضوى والنظام الكونى حتى تكون مدينة فاضلة كاملة.

1 ـ مطابقة النظام العضوى:

والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه كلها على

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 16 ـ 17.

تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه، وكما أن البدن: أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخرى فيها قوى تفعل أفعالها، على حسب أغراض هذه التى ليس بينها وبين الرئيس واسطة... ثم هكذا إلى أن تنتهى إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلًا، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو رئيس، وآخر يقرب مرتبة من الرئيس، وفى كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلًا يقتضى به ما هو مقصود ذلك الرئيس. ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء... ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهى إلى آخر يفعلون أفعالها على حسب أغراضهم، فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون، ويكونون فى أدنى المراتب[1].

والفارابى يبدو هنا متابعًا لأفلاطون فى بناء المجتمع الفاضل بحسب نظام الفرد فى الدولة، لكنه يستمد تصميمه كما رأينا من نظام الجسم العضوى، فى حين يستمده أفلاطون من قوى النفس[2].

2 ـ مخالفة النظام العضوى:

غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التى لها قوى طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية، على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها الإنسان لشىء دون شىء، غير أنهم ليسوا أجزاء للمدينة بالفطر التى لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التى تحصل لها، وهى الصناعات وما شاكلها. فالقوى التى هى لأعضاء البدن بالطبع فإن نظائرها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية[3].

(1) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى، ص 100 ـ 101.

(2) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1968م، ص 76.

(3) الفارابى، نفسه، ص 101.

ويتضح لنا من النص السابق للفارابى أنه بعد أن شبه أجزاء المدينة بأعضاء الجسم، والرئيس بالقلب، استدرك فبين أعضاء البدن أمور طبيعية والقوى التى تهيئها لأداء أعمالها أمور فطرية طبيعية كذلك. على حين أن أفراد المدينة وإن كانوا طبيعيين، لأنهم من خلق الله، فإن القوى التى تهيئهم لأداء وظائفهم وملكات حذقهم لأعمالهم كل هذه الأمور إرادية وليست فطرية طبيعية، حقًا إنهم مزودون باستعدادات فطرية متفاوته تجعلهم متفاضلين فيما يصلحون لأدائه لغيرهم ولمدينتهم من أعمال. غير أن الواحد منهم لا يكون عضوًا فى المدينة بتلك الأمور الفطرية وحدها، بل على الأخص بحسب ما يكتسبه من أمور إرادية كالصناعات والحرف فالقوى الطبيعية الفطرية المودعة فى أجزاء البدن يقابلها فى أجزاء المدينة أو يقابل معظمها وأهمها فى أجزاء المدينة ملكات وهيئات مكتسبة إرادية[1].

3 ـ التدرج فى المراتب:

وكما أن العضو الرئيس فى البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها فى نفسه، ودونه أعضاء أخرى رئيسة لما دونها، ورئاستها دون الأول.. كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه.. ودونه قوم مرؤوسون منه، ويرأسون آخرين... وكما أن الأعضاء التى تقرب من العضو الرئيس تقوم فى الأفعال الطبيعية التى هى على حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف، وما هو دونها من الأعضاء يقوم فى الأفعال بما هو دون ذلك فى الشرف، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم من الأفعال بأخسها، كذلك الأجزاء التى تقرب من الرئاسة من رئيس المدينة، تقوم من الأفعال الإدارية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو دون ذلك فى الشرف إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم من الأفعال بأخسها.

ويحاول الفارابى هنا أن يبين التدرج الوظيفى فى المدينة كما أن هناك تدرجًا فى مراتب أعضاء البدن بالنسبة لبعضها البعض فهو يريد بالعضو الرئيس هنا القلب، والمعنى المقصود أن القلب فى البدن يفوق بقية الأعضاء كمالًا وتمامًا، فهو أكملها فى نفسه أى من جهة خلقه وتركيب أجزائه. وهو أكملها فيما يختص به من الوظائف

(1) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 21 ـ 22.

والأعمال التى لا يشاركه فيها غيره من الأعضاء كدفع الدم إلى الجسم وتزويده به، فإنه يقوم بذلك كله، ويستأثر به دون بقية الأعضاء. فهو إذ يشارك غيره فى بعض وظائفه وصفاته لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الوظائف والصفات، ويقع تحت رياسة القلب أعضاء أخرى أقل منه كمالًا وشرفًا. ولكنها أيضًا درجات ومراتب، فأسماها مرتبة يكون مرؤسًا للقلب مباشرة ورئيسًا لغيره. غير أن رياستها لما دونها تكون أنقص وأقل من رياسة العضو الأول (وهو القلب) لها، فتسند إليها أعمال هى فى الأهمية أدنى مما أسند إلى القلب، وتؤديها تحت سيطرة القلب، ولكنها أكمل وأشرف مما أسند إلى الأعضاء الأخرى التى تخضع لرياستها، وكذلك شأن المدينة الفاضلة، ففيها رئيس له من الصفات والوظائف والأعمال بالنسبة إلى غيره ما يشبه صفات القلب ووظائفه وأعماله بالنسبة لبقية الأعضاء فهو أكمل أفراد المدينة فى ذاته، وأكملهم فيما يستأثر به من صفات، وهو إذ يشارك غيره فى بعض صفاته وأعماله لا يشاركه إلا فى أفضل هذه الصفات والأعمال. وكما أن فى البدن أعضاء تخضع مباشرة للقلب وتتلقى أوامرها منه بدون واسطة، كذلك فى المدينة الفاضلة. فهناك أفراد يتصلون بالرئيس مباشرة ويتلقون منه الأوامر بدون واسطة، ويرأسون آخرين فى المرتبة الثانية.. وهكذا دواليك، ورياسة كل مرتبة لما دونها أنقص من رياسة المرتبة السابقة لها، وصفات الطبقة وأعمالها أقل كمالًا ورقيًّا من صفات الطبقة السابقة لها وأعمالها[1].

4 ـ مطابقة النظام الكونى:

وتلك أيضًا حال الموجودات، فإن السبب الأول نسبته إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها، فإن البريئة من المادة تقرب من الأول، ودونها الأجسام السماوية، ودون الأجسام السماوية، الأجسام الهيولانية. وكل هذه تحتذى حذو السبب الأول، وتؤمه وتقتفيه... إلا أنها إنما تقتفى الغرض بمراتب: وذلك أن الأخص يقتفى غرض ما هو فوقه قليلًا، وذلك يقتفى غرض ما هو فوقه،

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 77 ـ 78.

إلى أن تنتهى إلى التى ليس بينها وبين الأول واسطة أصلًا، فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفى غرض السبب الأول.. وكذلك تبتغى أن تكون المدينة الفاضلة، فإن أجزاءها كلها ينبغى أن تحتذى بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول على الترتيب[1]، وهذا يعنى أن الفارابى يريد أن ينقاد أعضاء المدينة الفاضلة كل إلى من فوقه، إلى أن يتم الانقياد إلى الرئيس الأول وذلك كما ينقاد كل من الكائنات إلى ما فوقه من القوى، إلى أن يتم الانقياد إلى السبب الأول.

أظن أنه قد اتضح لنا من خلال ما قدمنا عن نظام المدينة الفاضلة من ثنايا نصوص الفارابى الأهمية الخاصة التى يوليها لأهم أعضاء المدينة قاطبة وهو الرئيس؛ فقد أفرد فقرات مطولة ليبين لنا فيها مكانة هذا الرئيس بين أفراد المدينة. ويدلل على هذه المكانة الخاصة من خلال النظر فى الجسم الإنسانى وتشبيهه للرئيس فى المدينة بالقلب من أعضاء البدن. وكذلك تشبيهه للرئيس فى المدينة بالسبب الأول فى النظام الكونى ووضعه للتدرج فى المراتب وبيانه لعلو مرتبة الرئيس عمن عداه من أفراد المدينة، وهذا كله يجلعنا نتساءل عن مؤهلات هذا الرئيس وصفات ذلك الحاكم الذى يعطيه الفارابى كل هذه الأهمية؟ وهذا التساؤل ينقلنا إلى نظرية أخرى من نظريات الفارابى السياسية وهى نظريته عن رئيس المدينة الفاضلة وصفاته. وهل يوجد بديل إذا لم يوجد مثل هذا الحاكم ليحكم المدينة الفاضلة؟

(ب) نظريته فى الحاكم الفيلسوف أو النبى:

تعد نظرية الحاكم النبى من أهم نظريات الفارابى السياسية رغم أن الكثيرين قد ادعوا أنها لا تختلف عما قدمه أفلاطون فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف إلا أننا نستطيع القول من خلال ما سيتضح لنا من نصوص الفارابى أنه إذا كانت نظرية الفارابى عن الحاكم لها مصدرين هما أفلاطون وحاكمه الفيلسوف، والإسلام بما قدمه من مفهوم للحاكم النبى أو الخليفة، إلا أن الفارابى قد جدد هذه النظريات مثبتًا نوعًا من المرونة السياسية والقدرة على فهم الواقع الذى أمامه وصياغة نظريات

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 77 ـ 78.

تتلاءم مع هذا الواقع على العكس من أفلاطون الذى كان فى نظريته عن الحاكم الفيلسوف سابحًا فى خيال لم يفيق منه إلا حينما حاول تطبيق ما آمن به فلم يجد إلا عزوفًا من الحكام ورفضًا من الشعب الذى طالب بإعدام أفلاطون لهدمه ما تعارفوا عليه من قيم ومبادئ.. وكل هذا يتضح من خلال النظر فى ما قدمه الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة، فماذا اشترط الفارابى من مؤهلات فى رئيس المدينة الفاضلة؟

1 ـ المؤهلات العقلية:

إن رئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أى إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدًا لها والثانى بالهيئة والملكة والإرادة وبالإضافة إلى ذلك لا يصلح لرياسة المدينة الفاضلة إلا من بلغ عقله المنفعل وبلغت قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال. وبلوغ العقل المنفعل أقصى درجات الكمال يكون بامتزاجه بالعقل الفعال امتزاجًا يجعله يستحيل إلى عقل ويفيض عليه بالمعقولات كلها فيصبح بذلك حكيمًا وفيلسوفًا ومتعقلًا على التمام، وبلوغ قوته المتخيلة أقصى درجات الكمال يكون بتذكرها المعقولات والمثل التى سبق أن أدركتها النفس فى عالمها الأول قبل أن تتصل بالأجسام تذكرًا يفيض عليها به العقل الفعال عن طريق الإشراق فيكشف بذلك الحجاب عن صاحبها ويصبح فى مرتبة الأنبياء المصطفين[1].

2 ـ المؤهلات الروحية:

وإذا حدث ما سبق من قدرة رئيس المدينة بعقله المنفعل أن يستكمل كل المعقولات حتى لا يكون يخفى عليه منها شىء وصار عقلًا بالفعل، كان هذا الإنسان هو الذى يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله ـ تبارك وتعالى ـ إلى العقل الفعال، يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا، ومتعقلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيًا منذرًا بما سيكون... وهذا الإنسان

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 80.

هـو فـى أكمـل مراتـب الإنسـانية وفـى أعلـى درجـات السـعادة، وتكـون نفسـه كاملـة بالعقـل الفعـال[1].

ومـن هـذه المؤهـلات العقليـة والروحيـة التـى يريـد الفارابـى أن تتوافـر فـى الحاكـم، يتضـح لنـا أنـه يُعـرف الحاكـم بأنـه القـادر علـى الاتصـال بالعقـل الفعـال (سـواء بالعقـل أو بالمخيلـة)، المطلـق السـلطة فـى التصـرف فـى أمـور الدولـة بحسـب علمـه ولا يجـب أن يحـد مـن سـلطته شـخص أو قانـون لأنـه مصـدر كل تشـريع وعلـى النـاس أن تسـتمد منـه العلـم والمعرفـة.

وعندمـا يسـتعمل هـذا الحاكـم قوتـه المتخيلـة فـى الاتصـال بالعقـل الفعـال يصبـح نبيًـا يتنبـأ عارفًـا بمـا سـيقع فـى المسـتقبل ومـا قـد حـدث.

أمـا إن اتصـل العقـل الفعـال بواسـطة عقلـه النظـرى فإنـه يسـمى حكيمًـا أو فيلسـوفًا، فالحاكـم الفيلسـوف والنبـى كلهـم فـى مسـتوى واحـد، والنظـام الـذى يتوفـر فيـه وجـود هـذا الحاكـم هـو خيـر النظـم وأفضلهـا.

ومـن تكـون لـه هـذه المؤهـلات فـى نظـر الفارابـى يكـون هو الرئيـس الذى لا يرأسـه إنسـان آخـر أصـلًا، وهـو الإمـام، وهـو الرئيـس الأول للمدينـة الفاضلـة، وهـو رئيـس الأمـة الفاضلـة، ورئيـس المعمـورة مـن الأرض كلهـا، ويضيـف الفارابـى أنـه لا يمكـن أن تصيـر هـذه الحالـة إلا لمـن اجتمعـت فيـه بالطبـع اثنتـا عشـرة خصلـة قـد فطـر عليهـا، وهـذه الصفـات الفطريـة تنقسـم خمسـة أقسـام؛ قسـم منهـا يتعلـق بالجسـم، وقسـم يتعلـق بالعقـل، وقسـم يتعلـق بالقـدرة علـى الإبانـة وبلاغـة التعبيـر، وقسـم يتعلـق بحـب التعلـم وقسـم يتعلـق بالأخـلاق.

أما ما يتعلق منها بالجسم فهو صفة واحدة:

1 ـ أن يكون تام الأعضاء قويها تؤاتيه على الأعمال التى شأنها أن تكون بها.

أما ما يتعلق منها بالعقل فهى ثلاث صفات:

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلاً عن: كتاب د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، ص 80.

2 ـ أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصد القائل وعلى حسب الأمر فى نفسه.

3 ـ أن يكون جيد الحفظ لما يراه ولما يسمعه ولما يدركه.

4 ـ أن يكون جيد الفطنة ذكيًا، إذا رأى الشىء بأدنى دليل فطن له على الجهة التى دل عليها الدليل.

5 ـ أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانة تامة.

أما ما يتعلق منها بحب العلم والرغبة فى الاستزادة منه فهى صفة واحدة:

6 ـ أن يكون محبًا للعلم والاستفادة، منقادًا له، سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم، ولا يؤذيه الكد الذى يناله منه.

أما ما يتعلق منها بالأخلاق فهى ست صفات ذكرها فى قوله:

7 ـ أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح، متجنبًا بالطبع للّعب، مبغضًا للذات الكائنة عن هذه.

8 ـ أن يكون محبًا للصدق وأهله مبغضًا للكذب وأهله.

9 ـ أن يكون كبير النفس محبًا للكرامة، تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع منها.

10 ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده.

11 ـ أن يكون بالطبع محبًا للعدل وأهله ومبغضًا للجور والظلم وأهلهما.

12 ـ أن يكون قوى العزيمة على الشىء الذى يرى أنه ينبغى أن يفعل، جَسورًا عليه، غير خائف ولا ضعيف النفس[1].

وهذه الخصال تذكرنا بالصفات التى يضفيها أفلاطون والرواقيون على الحكيم

(1) الفارابى: المدينة الفاضلة، ص 105 ـ 106، د. على عبد الواحد وافى، نفس المرجع السابق، ص 205.
وانظر كذلك: د. محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 465 ـ 466.

عندما يجعلونه متحليًا بجميع الفضائل، كما أن وصف الفارابى للرئيس بالإمام، ربما يشير إلى تأثره بالشيعة، فالشروط والصفات التى يجب أن يتصف بها رئيس المدينة الفاضلة هى بعينها الصفات التى يصف بها الشيعة الإمام[1].

ويلاحظ الفارابى أن اجتماع هذه الخصال كلها فى شخص واحد أمر عسير أو نادر، ولذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس، فإن وجد مثل هذا الإنسان كان هو الرئيس الفاضل إذا حصلت فيه الشرائط الست المذكورة بعد وهى شرائط وصفات مكتسبة بالإضافة إلى الاثنتى عشرة صفة الفطرية السابقة، وإن لم يوجد مثله فى وقت من الأوقات أخذت الشرائع والسنن التى شرعها هذا الرئيس الأول وأمثاله وعهد بالرياسة إلى الرئيس الثانى الذى يخلف الأول[2]، وهو من اجتمعت فيه صفات هى:

1 ـ أن يكون حكيمًا.

2 ـ أن يكون عالمًا حافظًا للشرائع والسنن والسير التى دبرها الأولون للمدينة، ومحتذيًا بأفعاله حذو تلك بتمامها.

3 ـ أن يكون له جودة استنباط فيما لم يؤثر عن السلف فيه تشريع، فيستنبط محتذيًا حذو الأئمة الأولين.

4 ـ أن يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يُعرف من الأمور والحوادث الطارئة، ويكون متحريًا فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

5 ـ أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والتى استنبطت بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

6 ـ أن يكون له جودة ثبات ببدنه فى مباشرة أعمال الحرب[3].

---

(1) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، بيروت، دار مكتبة الحياة، ص 512.

نقلًا عن د. محمد عبد الرحمن مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466.

(2) د. محمد مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466.

(3) الفارابى: المدينة الفاضلة، نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 466 ـ 467.

وإذا كان الفارابى مقلدًا فيما أوجب على الرئيس الأول من صفات وخصال فيمكننا القول إنه كان مبتكرًا فيما اشترطه فى رئيسه الثانى من شروط تجمع بين الفلسفة والدين.. ويتجلى هذا الابتكار أيضًا فى فكرة المجلس الرئاسى التى ينادى بها الفارابى عند تعذر وجود إنسان تتوفر فيه هذه الصفات الستة[1].

3 ـ المجلس الرئاسى:

وتتضح لنا دعوة الفارابى إلى هذا المجلس من خلال قوله: «فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان، أحدهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية، كانا هما رئيسين فى هذه المدينة، فإذا تفرقت هذه الخصال فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد والشرط الثانى فى واحد، والثالث فى واحد، والرابع فى واحد، والخامس فى واحد، والسادس فى واحد، وكانوا متلائمين، كانوا هم الرؤساء الأفاضل، فمتى اتفق فى وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك، وكانت المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك»[2].

فالحكمة إذن شرط أساسى لكمال الرياسة، والحكيم هو الرئيس على الحقيقة مهما كان الأعضاء الذين يعملون معه وقد يقول قائل إن جعل الفارابى للحكمة هى الصفة الأساسية التى يجب أن تتوافر فى رئيس المدينة الفاضلة، يؤكد أنه ذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون فى جمهوريته، غير أننا إذا نظرنا إلى المقصود عند كل من الفيلسوفين لأدركنا الفرق الواضح بينهما؛ فالفارابى يفسر الحكمة بالاتحاد بالعقل الفعال عن طريق القوتين الناطقة والمتخيلة، على حين أن أفلاطون يرى أنها تتمثل فى تلك القدرة التى تتيح إدراك المعقولات المحضة والمعانى الكلية والمثل. وكلا التفسيرين يختلف عن الآخر اختلافًا غير يسير[3]، فصفة الحكمة عند الفارابى هى أهم

(1) د. مرحبا: نفسه، ص 467.

(2) الفارابى: المدينة الفاضلة، ص 107 ـ 108 نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع، ص 467.

(3) د. على عبد الواحد وافى، نفسه، ص 56.

ما يستقيم به أمر المدينة وأهم ما يجب توافره فى رئيسها، فإذا تعذر وجود الحكيم تعذر الحكم الفاضل، واستحالت المدينة الفاضلة إلى مضاداتها.

(جـ) التقسيم الطبقى لأهل المدينة الفاضلة:

ويقسم الفارابى طبقات المدينة بحسب درجتهم فى المعرفة. وعلى هذا الأساس يمكن أن تنقسم المدينة إلى ثلاث طبقات:

1 ـ حكماء المدينة الفاضلة الذين يعرفون الحقائق ببراهين وببصائر أنفسهم أى بالحدس والأدلة البرهانية.

2 ـ يليهم من يُعرفون هذه الأشياء بالأدلة العقلية التى يقدمها لهم هؤلاء الفلاسفة فهم أتباع لهم ويسيرون على تصديقهم.

3 ـ والباقون يُعرفونها بالمثالات التى تحاكيها أى التشبيهات.

فالتمايز بين الطبقات والطوائف هنا يرجع إلى هذا التفاوت فى درجات المعرفة، أما التقارب فيرجع إلى الاشتراك فى صفة ما غير أن أهل المدن الجاهلة والضالة أخذوا بمبدأ أن كل الأشياء متضادة فعلاقة الكائنات ببعضها علاقة قهر واستعباد فكل إنسان يتنافر مع كل إنسان ولا يأتلفان إلا عند الحاجة ومن هنا يتم الاجتماع عن طريق القهر[1]. وعلى كل حال فإن ذلك الاجتماع عن طريق القهر والاستعباد لا يكون إلا فى مضادات المدينة الفاضلة.

خامسًا: مضادات المدينة الفاضلة

قلنا: إن الرئاسة التى لا تكون الحكمة جزءًا منها تعرض المدينة للهلاك، ويتجلى ذلك فى قيام مدن فاسقة فاسدة شريرة فى الرأى والقول والعمل يسميها الفارابى مضادات المدينة الفاضلة ـ وهذه المضادات خمس هى: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المبدلة والمدينة الضالة والنوابت.

(1) د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 68 ـ 69.

1 ـ المدينة الجاهلة:

وهى التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم إن أرشدوا إليها لم يقيموها ولم يفقدوها، وإنما عرفوا بصور مظنونة فى الظاهر أنها خيرات، كاليسار وسلامة الأبدان والتمتع بالملذات وترك الحبل على الغارب إلخ. وأجسام هذه المدينة كثيرة ومقاصد أهلها متعددة فمنها المدينة الضرورية، ويقتصر أهلها على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح.

ومنها المدينة البدالة، ويرى أهلها السعادة فى بلوغ اليسار والثروة دون أن ينتفعوا بها فى شىء، فاليسار هو الغاية فى الحياة، ومنها مدينة الخسة والشقوة، ورائد أهلها التمتع باللذات من المأكول والمشروب والمنكوح، وإيثار الهزل واللعب.

ومنها مدينة الكرامة وأهلها يطمحون إلى الذكر والمجد والشهرة والفخامة والبهاء، قولًا وعملًا، ومنها مدينة التغلب، وأهلها يرغبون فى قهر الآخرين والبطش بهم ويكون أكثر همهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط، ومنها أخيرًا المدينة الجماعية، وهى التى قصد أهلها أن يكونوا أحرارًا، يعمل كل واحد منهم ما يشاء فيتبعون أهواءهم ونزوات نفوسهم[1].

وملوك المدينة الجاهلة بأقسامها المختلفة يدير كل واحد منهم المدينة التى هو مسلط عليها وفق أهوائه وميوله وأما أهلها فتبقى أنفسهم غير مستكملة وتظل محتاجة إلى المادة ضرورة، إذ لم يرسم فيها شىء من المعقولات الأولى أصلًا، فإذا بطلت المادة بطلت نفوسهم معها[2].

2 ـ المدينة الفاسقة:

وهى التى آراؤها هى آراء أهل المدينة الفاضلة، فهى التى تعلم السعادة والله عز وجل، والعقل الفعال، وكل شىء سبيله أن يعلمه أهل المدينة الفاضلة ويعتقدونه،

(1) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 109 ـ 110، نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 470.

(2) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118، نقلاً عن: د. مرحبا، ص 471.

ولكن تكون أفعالها أفعال أهل المدن الجاهلة منهم كالمرائين والمنافقين من فئات الناس الذين يعلمون الحق ويعتقدونه، ولكنهم يتهاونون فى تحقيقه بالعمل[1].

3 ـ المدينة المبدلة:

كانت آراؤها وأفعالها فى القديم آراء المدينة الفاضلة وأفعالها. غير أنها تبدلت فدخلت فيها آراء فاسدة فاستحالت أفعالها إلى أفعال فاسدة ولذلك يهلكون وينحلون مثل أهل المدينة الجاهلة، أما ذلك الذى بدل عليهم الأمر وعدل بهم عن سبيل الحق إن كان من أهل المدينة الفاسقة، شقى هو وحده وبقى فى العذاب الدائم والكرب العظيم[2].

4 ـ المدينة الضالة:

كانت تقر بالسعادة بعد هذه الحياة الدنيا، ولكنها كفرت بذلك واعتقدت فى الله وفى الثوانى وفى العقل الفعال آراء فاسدة ويكون رئيسها الأول ممن أوهم أنه يوحى إليه من غير أن يكون كذلك، ويستعمل فى ذلك التمويه الخداع والغرور[3].

5 ـ النوابت:

ويسميهم (النوابت) فى كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، دون أن يتكلم عنهم، أما فى كتابه (السياسة المدنية) فيسميهم (النوابت فى المدينة الفاضلة) فإن النوابت فى المدن منزلتهم منزلة الشيلم فى الحنطة أو هم بمثابة الشوك النابت فيما بين الزروع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس، وهم على أشكال متنوعة وصور متباينة، فمنهم البهيميون من الناس، وهم بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلًا، بل يكون بعضهم على مثال البهائم المستأنسة وبعضهم مثل البهائم الوحشية أمثال السباع، ولما كانوا كالبهائم فيجب أن نعاملهم معاملة البهائم. فمن كان منهم إنسيًا وينتفع به فى شىء من أعمال البدن ترك واستبعد واستعمل

(1) د. كمال اليازجى «نصوص فلسفية ميسرة»، هامش ص 84.

(2) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 111 ـ 120.

(3) نفسه، ص 111. نقلاً عن: د. مرحبا، ص 472.

كما تستعمل البهيمة، ومن كان منهم لا ينتفع به أو كان ضارًا عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة، وكذلك ينبغى أن يعمل بمن اتفق أن يكون من أولاد أهل المدن بهيميًا[1].

سادسًا: تقييم لفلسفة الفارابى السياسية

قلنا فى بداية الحديث عن هذا الفيلسوف الإسلامى الكبير إن السمة الغالبة على فلسفته هى السياسة فالآراء السياسية كانت شغل الفارابى الشاغل، فهو لم يدع فرصة تمر دون معالجة السياسة من مختلف نواحيها. وذلك رغم أنه لم يكن ممن تقلبوا فى المناصب السياسية أو خالطوا رجال السياسة ليقدم لنا مذهبًا ذا قيمة عملية. لقد كان رجل تفكير عميق واطلاع واسع فقد مثَّل الفارابى نسيجًا خاصًا به فقد تغذى بأفلاطون وأرسطو فتمثل منهما ما تمثل ولفظ ما لفظ، فاحتفظ بشخصيته وأبقى عليها، كما يفعل الكائن الحى سواء بسواء، فالفارابى ليس هو أفلاطون ولا أرسطو، إنه الفارابى فقط على حد تعبير الدكتور مرحبا[2]. إنه قد تغذى من الفلسفة اليونانية لأنها كانت تمثل ثقافة العصر والأداة لتحقيق أى علم مرموق، ونحن لا ننكر أخذ الفارابى الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية، لكنه لم ينقله نقلًا فهو لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما فعل أفلاطون، ولم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريقة تثقيف أهل المدينة[3].

ولعلنا نلاحظ أن هنالك فروقًا كثيرة أخرى بين «جمهورية أفلاطون» و«مدينة» الفارابى «الفاضلة»، فجمهورية أفلاطون رئيسها فيلسوف وأما مدينة الفارابى فهو فيلسوف ونبى على اتصال بالعقل الفعال، ولم يجمع الفارابى هنا بين النبوة والفلسفة فى شخص رئيس مدينته إلا ليؤكد الوفاق بين النبوة والفلسفة وبالتالى بين الحكمة والشريعة، ومن أوجه الخلاف بين أفلاطون والفارابى فى هذه المسألة أيضًا أن أفلاطون يقول بشيوعية الملكية والنساء والأولاد فى محاورة الجمهورية أما الفارابى

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 472.

(2) نفس المرجع السابق، ص 473.

(3) حنا الفاخورى، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى، دار المعارف بيروت، ص 152.

فيتجاهل هذا الرأى تمامًا لأنه يتعارض مع تعاليم الإسلام. ثم إن الرئيس واحد عند أفلاطون، وأما الفارابى فيقول بمجلس رئاسى عند تعذر وجود الرئيس الواحد مما يوضح مرونة الفارابى.

وفضلًا عن ذلك فإن تقسيم أفلاطون لطبقات جمهوريته يقوم على أساس قوى النفس الثلاث، بينما هى عند الفارابى تقوم على أساس مراتب أعضاء البدن بالنسبة إلى القلب، وعلى أساس مراتب الموجودات وفيضها عن واجب الوجود. وعلى أساس ما يحصلون من معارف يقينية.

وأخيرًا فإن جمهورية أفلاطون إنما هى جمهورية جميع مواطنيها من اليونان الأحرار ولا يدخل فيها العبيد إلا كأدوات لها. ولذلك فهى لا تخرج عن بلاد اليونان كيلا ينضم إليها البرابرة، وأما مدينة الفارابى فإنها تتسع حتى تكون دولة عالمية ومجتمعًا أكبر لا تتم السعادة إلا فيه. ولذلك كله يكون من عدم الإنصاف الزعم بأن مدينة الفارابى صورة لجمهورية أفلاطون، إنها متأثرة بها بدون شك، وهذه طبيعة الفكر البشرى، وتسلسله فلابد أن يتأثر اللاحق بالسابق، ولكنها ليست إياها، فلكل منهما شخصيته المستقلة[1].

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 168.

الفصل الثالث

فلسفة ابن خلدون السياسية

تمهيد

يعتبر ابن خلدون بحق قمة من القمم فى الفكر السياسى الإسلامى، فهو صاحب أسلوب وطريقة فى البحث فريدة، ويمكننا أن نطلق عليه من هذه الزاوية «أرسطو العرب»، ولعل أبرز ما يتميز به ابن خلدون هو إدخاله مبدأ العلمية الطبيعية فى دراسة الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية، وحاول من خلال هذا المبدأ استخلاص القوانين الطبيعية التى تحكم قيام الدول وزوالها وحاول وضع الدولة فى إطارها العمرانى أو الحضارى، ويذكر رفاعة الطهطاوى فى كتابه «تلخيص الإبريز» أن العلماء أثناء وجوده بباريس وكان ذلك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر يلقبون ابن خلدون «بمونتسيكو الشرق» ويلقبون مونتسيكو «ابن خلدون الفرنجى»[1]، ولا أدل على أهمية ابن خلدون فى الفكر العالمى، من وضعه لكثير من العلوم باعتراف الغربيين أنفسهم فقد أسس ما يسمى «بفلسفة التاريخ» التى لم يتحدث عنها أحد إلا فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام فله شرف التسمية بأنه مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ[2]، وهو أيضًا مؤسس علم الاجتماع والواضع الحقيقى لعلم الاقتصاد السياسى، وعلم النفس السياسى، وتأسيسه لهذه العلوم سيتضح لنا من خلال الدراسة لفلسفته السياسية، ولنتحدث عن المصدر الوحيد لفلسفته السياسية كتاب «المقدمة» بعد الحديث عن حياته.

أولًا: حياة ابن خلدون السياسية

ولد عبد الرحمن بن خلدون بتونس عام 732هـ/ 1332م، سليلًا لأسرة من

(1) د. إبراهيم أباظة، د. عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، ص 157.

(2) ساطع الحصرى، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، طبعة موسعة، القاهرة 1953م، ص 175 ـ 176.

أعرق الأسر العربية اليمنية فى حضرموت، وقد بدأ تعليمه بمدينة تونس على كبار العلماء والفقهاء، ولما بلغ عامه الثامن عشر حدثت حادثتان خطيرتان عاقتاه عن متابعة دراسته وكان لهما أثر كبير فى مجرى حياته. أما أحدهما فحادث الطاعون الجارف الذى انتشر سنة 749هـ فى معظم أنحاء بلاد العالم شرقية وغربية وقد كان هذا الطاعون نكبة كبيرة وصفها ابن خلدون بأنها «طوت البساط بما فيه» وكان من كوارثه أن «ذهب الأعيان والصدور وجميع المشيخة وهلك أبواه رحمهما الله على حد عبارته»[1]. وأما الحادث الآخر فهو هجرة معظم العلماء والأدباء الذين أفلتوا من هذا الوباء الجارف من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ.

توقف عن الدراسة وأخذ يتطلع إلى تولى الوظائف العامة، وكان أول وظيفة تولاها لدى حاكم تونس فى تلك الفترة هى وضع عبارة «الحمد لله والشكر لله» بالقلم الغليظ فيما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم، ثم قبل ابن خلدون منصبًا آخر على كره منه لدى ملك المغرب الأقصى إذ نظمه فى مجلسه واستعمله فى كتابته والتوقيع بين يديه، وقد كره هذه الوظيفة لأنها لا تليق به إذ كان يطمع فى الوزارة فاشترك فى الدسائس والمؤامرات السياسية التى انتهت به إلى السجن مرارًا، وتوالت عليه بعد ذلك الوظائف فقد كان كل الحكام يخطبون وده، فقضى فترة فى التنقل بين المغرب والأندلس، يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية ويتعقب سيرها وما تنطوى عليه من ظواهر وقوانين تخضع للبحث الاجتماعى.

وما زال حظه السياسى من المناصب بين مد وجزر ونجمه بين تألق وخبو حتى سئم تكاليف السياسة، فهجر المناصب ومال إلى العزلة فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل. وكان يومئذ فى نحو الخامسة والأربعين من عمره وقد نضج تفكيره وآذن أن يؤتى أكله، فبدأ بكتابة مؤلفه التاريخى العظيم فكتب المقدمة أولًا واستغرق فى كتابتها خمسة أشهر فقط. ثم أخذ فى إتمام تاريخه. ثم رحل إلى تونس، ثم رحل إلى المشرق العربى فقصد الإسكندرية ومنها إلى القاهرة وانهال عليه طلاب العلم بها

(1) ابن خلدون، كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا، عن د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 765.

فجلس للتدريس بالجامع الأزهر، ثم ولاه السلطان الظاهر برقوق قضاء المالكية، فقام به لا تأخذه بالله لومة لائم ولا يرغبه عنه جاه ولا سطوة، فكثر الشغب حوله من كل جانب وأظلم الجو بينه وبين أهل الدولة. وكان قد بعث يستقدم أهله وولده من تونس فغرقت بهم السفينة، وذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجع الزهد، وعزم على الخروج من المنصب والسلطان فرتع فيما كان راتعًا فيه من قبل عاكفًا على تدريس علم أو قراءة كتاب أو إعمال قلم من تدوين أو تأليف، ثم تلت بعد العزل ثلاث سنين، ثم قضى فريضة الحج وعاد للقاهرة فقوبل بنفس الحفاوة، وولى القضاء بمصر بعد ذلك مرارًا كما عزل مرارًا، وكان هذا العزل بدسائس أقرانه وحساده من العلماء والقضاة، فقد كان يعيش فى جو محموم من الدسائس والوشايات. ولما غزا تيمور لنك بلاد الشام، سافر هو مع السلطان وهناك تقرب من تيمور لنك وطمع فى أن ينال حظوة عنده فأكرم تيمور لنك وفادته، ثم أجازه وصرفه. فعاد إلى مصر مرة أخرى وظل فيها إلى أن أدركته الوفاة فى 808هـ/ 1406م بعد بلوغه الثامنة والسبعين من عمره[1].

ولقد رأى البعض من حياة ابن خلدون أنه كان متشائمًا وقارنوا بينه وبين أبى العلاء المعرى فى التشاؤم، ويقارن فريرو ابن خلدون بمكيافيللى ويرى أن حياته السياسية الجمة الاضطراب هى منشأ تشاؤمه، والحقيقة هى أن خلق ابن خلدون لم يتأثر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه وكان دائمًا يأمُل أن تكلل جهوده بالظفر رغم خيباته، قبل وفاته بخمسة أعوام يحاول نيل الحظوة لدى تيمور لنك؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هادئًا ساخرًا منه ومن التتار جميعًا، وإننا نعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شىء سياسيًا وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب عليه الأثرة وذلك واضح

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 764 ـ 768، وانظر أيضًا د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان ص 11 ـ 23.

ويمكنك أن تراجع ما كتبناه عن أطوار حياة ابن خلدون عمومًا فى كتابنا: فلاسفة أيقظوا العالم، الفصل الخاص بابن خلدون وفكرة العصبية.

فى ترجمته وضوحه فى جميع مؤلفاته. ومن الممكن جدًّا أنه لم يكتب ترجمته إلا حبًا فى التحدث عن نفسه ورغبة فى الظهور. فهو أول كاتب عربى خصص لتاريخ حياته كتابًا كاملًا[1].

وإذا كان ابن خلدون قد فشل فى أن يلعب دورًا سياسيًا خطيرًا رغم محاولاته الكثيرة وتنقلاته فى البلاد العربية إلا أنه على ما يبدو قد أثر أن يحقق هذا التأثير بوصفه معلمًا ومرشدًا لحكام هذه الدول التى تنقل بينها[2].

ثانيًا: مصادر فلسفته السياسية

ينسب لابن خلدون عدة كتب لم يصل إلينا منها سوى أهمها «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، فى أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر» بمقدمته وملحقه فى «التعريف بابن خلدون» ويتألف كتاب «العبر» من ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول: فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنايع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب وهذا الجزء هو المعروف باسم «مقدمة ابن خلدون».

الجزء الثانى: فى أخبار العرب أجيالهم وأولهم منذ بدء الخليقة إلى هذا العهد.

الجزء الثالث: يتناول أخبار البربر ومواليهم وأجيالهم، وما كان بديار المغرب خاصة من الملوك والدول.

والجزء الأول أو (المقدمة) من الأعمال الكبرى للفكر الإنسانى على مر العصور فهى حدث مهم فى عالم التأليف، جعل ابن خلدون من رواد الفكر العالمى. إذ وضع فيها الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم الاجتماع ـ كما سبق وقلنا ـ

(1) د. طه حسين، المرجع السابق، الترجمة العربية ص 23.

(2) Ibn Kaldun's Philosophy of History by Muhsin Mahdy, Chicago press, 1964, p. 126.

نقلًا عن: كتاب د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص71.

ولذلك فقلما ظفر كتاب بعناية الباحثين فى العالم بمثل ما ظفرت به «المقدمة» فترجمت إلى عشرات اللغات وكتب عنها آلاف الفصول، وتوفرت على دراستها خير القرائح[1].

ثالثًا: أسلوب ابن خلدون فى «المقدمة»

ينقسم الكلام عن أسلوب ابن خلدون لقسمين اثنين: أسلوبه فى الديباجة، وأسلوبه فى سائر كتاباته، فهو لم يلتزم أسلوبًا واحدًا فى كتاباته كلها، بل لقد كان له أسلوب مسجع ركيك يعكس الأسلوب الذى كان سائدًا فى عصره ويظهر ذلك فى ديباجة «المقدمة» وأسلوب آخر سهل مرسل يظهر فى سائر كتاباته.

وإذا أردنا دراسة (مقدمة ابن خلدون) لابد لنا أن نفهم مبدئيًا مصطلحاته لنفهم آراءه ونظرياته.. من ذلك أنه يطلق كلمة (العمران) على الاجتماع الإنسانى و(علم العمران) على البحوث التى تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين المسيرة لها. فعلم العمران إذن عند ابن خلدون هو علم الاجتماع فى اصطلاحنا اليوم[2]، وإن كانت التسمية الأولى أصح وأصدق على الموضوعات التى يدرسها الآن علم الاجتماع لأن الاجتماع ممكن أن يحدثه الحيوان أيضًا فى مجتمعاته، وإنما العمران لا يطلق إلا على المجتمع البشرى لأن الإنسان هو وحده الذى يستطيع العمران[3].

وكذلك قد يتوسع ابن خلدون فى كلمة (بدو) حتى تتناول أهل الريف من الفلاحين، كما يستعمل كلمة (التوحش) للسكنى فى الصحراء والتوغل فيها بعيدًا عن الحضارة، دون أن يقصد ما ينصرف إليه الذهن فى العادة من (الوحشية فى الطبع). و(العصبية) أيضًا لها فى مصطلح ابن خلدون معنى أخص من معناها المألوف إذ تدل عنده على القوة والمنعة الناشئتين من روابط القرابة بين أفراد العشيرة أو القبيلة، لكن أهم مصطلحات ابن خلدون وأكثرها تعقيدًا إنما هى كلمة (عرب)، فهو

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، المرجع السابق، ص 768 ـ 769.

(2) د. مرحبا، المرجع السابق، ص 771.

(3) قال ذلك المرحوم د. مصطفى الخشاب فى حديث إذاعى حول علم الاجتماع.

يستعمل هذه الكلمة استعمالات مختلفة لا تنحصر فى معنى واحد. فهو يستعملها غالبًا للدلالة على البدو والقبائل الرحل، ومن هنا اقترنت هذه الكلمة عنده بالتوحش والخراب والعبث والانتهاب والأمية، وقد يستعملها أيضًا ليقصد بها الحضر من العرب وحدهم، وقد يستعملها أخيرًا لتشمل البدو والمستقرين من العرب فى القرى والأمصار، وكثيرًا ما يلجأ إلى الوصف والتخصيص ليتضح مقصده. وبسبب هذا اللبس فى كلمة (عرب) وقعت أخطاء عظيمة فى فهم موقف ابن خلدون من العرب، حتى لقد ظنت به الظنون[1].

وإذا استثنينا هذه الحالات التى تضطرب فيها عبارة ابن خلدون وهى قليلة نسبيًا، ظل أسلوبه مع ذلك من الأساليب العلمية الرصينة التى تفيض ذوقًا لغويًا رفيعًا، ففى هذا الأسلوب ـ على هناته ـ من الغنى والعمق وقوة التدليل وترابط الفكر وحسن الأداء والتناسق ما يغرى بمتابعة المطالعة حتى آخر كلمة فيها[2]، فقد كان «العبر» بالفعل من أعظم الكتب العربية تبويبًا وتقسيمًا وتسلسلًا بالإضافة إلى قيمته العلمية، فلم يكن أرنولد توينبى A. Toynbee شيخ المؤرخين المعاصرين وفيلسوفهم مبالغًا حين قال فى كتابه (دراسة التاريخ): «إن ابن خلدون قد أنتج أعظم كتاب من نوعه أبدعه إنسان فى كل زمان ومكان».

ولننتقل الآن إلى دراسة نظريات ابن خلدون السياسية تاركين مبحثًا مهمًا قدمه ابن خلدون عن فلسفة التاريخ ومنهجه النقدى لأن لهذا مجال آخر يخص دارس فلسفة التاريخ[3] أكثر مما يخص الدارسين لفكره السياسى.

رابعًا: مكانة علم السياسة عند ابن خلدون

كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام يمكن

(1) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 771.

(2) نفسه، ص 771 ـ 772.

(3) يمكنك الرجوع إلى ما كتبناه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون فى كتابنا: فلسفة التاريخ معناها ومذاهبها، صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام، القاهرة، 1995.

تسمية أولها بالخلقى وموضوعه تحديد العلائق بين السلطان والرعية، والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ويكون جزءًا من التشريع، والثالث نظرى ويختص بنظام الخلافة، وضرورتها وأساسها من الدين والعقل، ومختلف آراء المسلمين فى وراثة السلطة فى أسر الخلفاء، واحتمال وجود خليفتين، ويكون كل ذلك جزءًا من علم الكلام. وابن خلدون ليس فقط أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما[1].

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعًا لعلم نظرى لكان شأنه أقل بكثير من أرسطو وأفلاطون إذ لم يكن له رسوخهما من جهة، ولم يعرف من جهة أخرى إلا شكلًا واحدًا للحكومة، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيرًا عن النظم اليونانية، والذى لا يحمل تشابهه وإطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقة التى أنتجتها أنظمة المدن اليونانية، على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الأرستقراطية إلى طغيان كما فعل أرسطو أو يشرح فكرة المثل الأعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير فيريد أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفى هذا تتفوق فكرته الاجتماعية تفوقًا كبيرًا على فكرة أرسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخى العصر القديم. بل إن طرافته ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والرومان السياسية بل تاريخ هذين الشعبين وتاريخ مدنهما، على أن مذهبه يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل وذلك لأنه مضطر إلى أن يحصر خبرته فى دائرة معينة هى العالم الإسلامى[2]، وهذا ليس عيبًا لابن خلدون لأنه إنما يستقرئ واقعه ملتزمًا بالمنهج العلمى.

خامسًا: نظريته فى نشأة العمران البشرى

إن الاجتماع الإنسانى ضرورى «فالإنسان مدنى بالطبع» فالبشر لا يمكن حياتهم

(1) انظر: د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 55.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 55 ـ 56.

ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم. وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، فيمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك، فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة وسفك الدماء وإزهاق الأرواح، وتكون النتيجة انقطاع النوع الإنسانى، وهو ما خصه البارى سبحانه وتعالى بالمحافظة وكتب له البقاء. لذلك يستحيل بقاء الناس فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض. وهذا الوازع يجب أن يكون واحدا منهم تكون له الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان. وهذا معنى الملك. وهو خاصة الناس طبيعية لابد لهم منها. وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد لما استقرئ فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس واحد من أشخاصها متميز عن سائرها فى خلقه وجثمانه، إلا أن ذلك موجود لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية، لا بمقتضى الفكرة والسياسة[1].

إن البشر لابد لهم من الحكم الوازع. ويعتقد بعض الفلاسفة أن ذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر، وأنه لابد أن يكون متميزًا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف، وهذه الحقيقة فى نظر ابن خلدون غير برهانية، إذ الوجود وحقيقة البشر قد تتم من دون نبوة وشرع سماوى، بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته. فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب فإنهم أكثر أهل الأرض، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلًا عن الحياة[2]. وذلك يوضح أن ابن خلدون يمتاز عن معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأنه لا يعتقد بأن النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة فى حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام دولة ما

(1) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، أربعة مجلدات، القاهرة، 1953 ـ 1962م، ص 273 ـ 274.
نقلًا عن: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 798.

(2) نفس المرجع السابق، ص 798 ـ 799.

دون إرشاد من الله فالله يبدى إرادته بواسطة نبى يرسله إلى الناس وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع، والتاريخ يؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون فكثير من الشعوب عاشت دون أن تسن شرائعهم على أيدى الرسل[1].

سادسًا: نظريته فى أثر الإقليم على الدولة والسكان

يعزو ابن خلدون إلى الإقليم تأثيرًا خاصًا، فهو عنده أساس مهم لمختلف الظواهر الاجتماعية. فإلى اختلاف الإقليم يرجع فى نظره اختلاف الناس فى كثير من صفاتهم البدنية والخلقية، وإليها يعود ما يميز المجتمعات بعضها من بعض فى ألوانها ونشاطها وشجاعة وكثرة عددها أو قلته وما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها على سطح الأرض من جبل أو سهل أو صحراء، ومن منطقة باردة أو حارة أو معتدلة، ومن منزل خصب إلى وادٍ غير ذى زرع[2].

والمعمور من الأرض إنما هو وسطها، لإفراط الحر فى الجنوب منه والبرد فى الشمال. ولما كان الجانبان من الجنوب والشمال متضادين فى الحر والبرد، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط، فيكون معتدلًا؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران، و الذى حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والثانى والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمبانى والملابس والأقوات والفواكه، وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال وسكانها من البشر أعدل أجسامًا وألوانًا وأخلاقًا وأديانًا، حتى النبوات فإنما توجد ـ فى الأكثر ـ فيها، ولم نقف على خبر بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية. وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: " كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" [3].

(1) د. طه حسين، نفس المرجع السابق، ص 69.

(2) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 799.

(3) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة، عن مقدمة ابن خلدون، ص 382 ـ 383. وانظر أيضًا: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 801.

ويؤيد تاريخ الحضارة قول ابن خلدون بوجود علاقة وثيقة بين درجة الحرارة ودرجة العمران؛ فالحضارات العريقة كالحضارة المصرية والبابلية والفارسية واليونانية والرمانية والعربية إنما نشأت فى الأقاليم المعتدلة وما جاورها وهى التى يسميها ابن خلدون بالإقليم الثالث والرابع والخامس، وما ذلك إلا لأن سكانها أعدل أجسامًا وألوانًا وأخلاقًا وعقولًا وأديانًا، حتى أن النبوات إنما وجدت فيها كما يقول ابن خلدون. أما ما يذكره ابن خلدون من أن استفحال العمران فى الأقاليم المائلة إلى البرودة أكثر منه فى الأقاليم المائلة إلى الحرارة فهو أيضًا صحيح، وما ذلك إلا لأن الحرارة تسبب الخمول والكسل[1]. ونظرة بسيطة إلى أوروبا ببردوتها وحضارتها الآن وإلى جنوب أفريقيا بحرارته الشديدة وتخلفه، يعطينا صدق حديث ابن خلدون.

أما عن الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثانى والسادس والسابع فأهلها أبعد من الاعتدال فى جميع أحوالهم، فبناؤهم بالطين والقصب، وأقواتهم من الذرة والعشب، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو من الجلود، وأكثرهم عرايا من اللباس وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم[2].

أما عن أحوالهم فى الديانة، فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من كان قريبًا منهم من جانب الاعتدال وهو فى الأقل النادر، والحر يورث أيضًا الخفة والطيش والحمق وكثرة الطرب، ويضرب ابن خلدون مثلًا لذلك بالسودان القطر الشقيق فيقول: «إنهم مولعين بالرقص على كل توقيع»[3] والسبب فى ذلك أن للهواء تأثيرًا فى أخلاق البشر، فالحرارة مغشية للهواء والبخار، مخلخلة له زائدة فى كميته، ولهذا يجد المنتشى من الفرح والسرور ما لا يعبر عنه، ومن هنا طيشه وخفته. وهذا شبيه بالمتنعمين بالحمامات إذا تنفسوا فى هوائها واتصلت حرارة الهواء فى أرواحهم فتسخنت لذلك، حدث لهم فرح، وربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشئ عن

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 800.

(2) نفسه، ص 802.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص 336. وانظر: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 802.

السرور، أما سكان التلول الباردة فإنهم متحفظون لا يظهرون مشاعرهم ويتميزون بالرصانة والرزانة وبُعد النظر والتدبر فى العواقب[1].

ويبين ابن خلدون أيضًا أثر الخصب على البدن وأحواله، حتى فى حال الدين والعبادة، فنجد المتقشفين من أهل البادية والحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافى عن الملاذ أحسن دينًا وإقبالًا على العبادة من أهل الترف والخصب وللإقليم أثره أيضًا فى بياض البشرة أو سوادها.. وهذه هى مجمل آراء ابن خلدون فى تأثير الإقليم فى حياة البشر وكان فيها رائدًا لعلماء الغرب. فهو المصدر الأول والأصيل لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ دراسة علمية وآثارها فى حياة السكان ونظمهم السياسية والاجتماعية والأخلاقية والعقلية، ثم أعقبه فى أوروبا ابتداء من القرن الثامن عشر كثير من العلماء أولهم مونتسكيو فى كتابه «روح القوانين Esprit des lois» فقد اهتم بدراسة القوانين ونظم الحكم وعلاقتها بالإقليم والمناخ. وبالغ فى آثار البيئة الجغرافية فى أحوال العمران حتى لقد جعلها السبب الرئيسى فى اختلاف الأمم فى الشرائع والقوانين والعادات والتقاليد ومستوى الحضارة وشكل الحكومة والاقتصاد والحرب والأخلاق، وجاء بعد مونتسكيو كثيرون ساروا على نهجه وأمعنوا فى التعسف واغتصاب النتائج من هذه النظريات أمثال فريدريك راتزال F. Ratzel وجان برون J. Brunhes من أعلام مدرسة الجغرافيا البشرية. وإذا كان العلماء المعاصرون قد ثاروا على هذه الحتمية وطعنوا فيها فإن فضل السبق فى ذلك إنما يعود لابن خلدون، فهو لم يقتصر على عامل واحد هو عامل البيئة والإقليم يفسر به كل شىء بل أدخل فى حسابه عوامل أخرى كالدين والعصبية والظروف الاقتصادية والتربية والتعليم[2].

سابعًا: نظريته فى العصبية

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية التى تعد صلب نظريات ابن خلدون السياسية

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 802 ـ 803.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص 805 ـ 806.

وأساس وجهة نظره فى الحكم المطلق والدولة القوية، لابد أن نشير إلى ما يراه من فوارق بين أهل البدو والحضر. فأهل البدو عنده هم المنتحلون للمعاش الطبيعى من الفلاحة والغراسة والزراعة والقيام على الحيوان، وهم يعيشون فى القرى والأرياف لأنها متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والمسارح للحيوان وغير ذلك. وهم فى معاشهم إنما يقتصرون على الضرورات من الأقوات والمعاش والمساكن وسائر الأحوال بالمقدار الذى يحفظ الحياة.. والبدو أبعد الناس عن اختلاط النسب وفساده. فهم قد تعودوا على الفقر والشظف وأصبح لهم منه خشونة وجبلة خاصة، ولذلك لا ينزع إليهم أحد من الأمم ليساهم فى حالهم ولا يأنس بهم الناس. بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها[1].

وأهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر الذين تلوثت نفوسهم بفنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا فإنما ينحصر ذلك فى المقدار الضرورى، لا فى الترف ولا فى شىء من أسباب الشهوات ودواعيها[2]. وكذلك أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر لأن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا فى النعيم والترف، ووكلوا أمر المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم ومن تولى حراستهم فهم آمنون مطمئنون قد ألقوا السلاح وتوالت على ذلك منهم الأجيال وتنزلوا منزلة النساء والولدان. أما أهل البدو فإنهم لتفردهم عن الأسوار والأبواب، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم ولا يثقون فيها بغيرهم. وهكذا صار لهم البأس خلقًا والشجاعة سجية، يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استنفرهم صارخ[3].

(أ) تعريف العصبية:

وكلما كان الجيل أعرق فى البداوة وأكثر توحشًا كان أقرب إلى التغلب على سواه

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 425. نقلاً عن د. مرحبا، ص 807 ـ 808.

(2) نفسه، 414 ـ 415. نقلاً عن: نفس المرجع، ص 808.

(3) نفس المصدر السابق، ص 418 ـ 419. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع، ص 808.

إذا تقارب فى العدد وتكافأ فى القوة والذى يحدد هذه القوة إنما هى العصبية فالدفاع لا يصدق إلا إذا كان القائمون به أهل عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة كل واحد على نسبه وعصبيته أهم، وما جعل الله فى قلوبهم من الشفقة والنعرة على ذوى أرحامهم قوى فى الطبائع البشرية وبها يكون التعاضد والتناصر، وتعظم رهبة العدو لهم، فالعدوان لا يتوهم على أحد مع وجود العصبية له[1].

هذا وكل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، لابد فيه من العصبية. إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما فى طبائع البشر من الاستعصاء، والقتال لابد فيه من العصبية. وهناك نوعان من العصبية، خاصة وعامة، فكل حى أو بطن من القبائل وإن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام فبينهم أيضًا عصبيات أخرى لأنساب خاصة هى أشد التحامًا من النسب العام لهم. والنعرة تقع سواء من أهل النسب الخاص أو من أهل النسب العام، إلا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب اللحمة[2].

والعصبيات الخاصة ليست على درجة واحدة من القوة، ففيها العصبية الضعيفة والعصبية القوية والعصبية الأقوى فالأقوى. ولما كانت السياسة لا تتم إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية، فقد وجب أن تنحصر الرياسة فى العصبية الأقوى وتتم لأهلها، ولا تزال الرياسة فيهم ما داموا أقوياء، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بغلب عصبية الرئيس لهم أقروا بالإذعان والاتباع[3].

(ب) تطور العصبية وأدوارها:

والعصبية لا تدوم على وتيرة واحدة من القوة والمنعة، بل هى تتبع الحسب قوة وضعفًا وتدوم بدوامه، إنها كائنة فاسدة ككل شىء فى العالم العنصرى، فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها، وكذلك الحسب أيضًا وبالتالى العصبية فإن

(1) نفسه، ص 423، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

(2) نفسه، ص 423، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

(3) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 428، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 809.

نهايتها فى أربعة آباء، وذلك أن بانى المجد عالم بما عاناه فى بنائه ومحافظ على الخلال التى هى أسباب كونه وبقائه وابنه من بعده مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلا أنه مقصر فى ذلك تقصير السامع بالشىء عن المعانى له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة. فقصر عن الثانى تقصير المقلد عن المجتهد[1].

ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف، وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حدوثها، ولا سببها، ويتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه عن أهل عصبيته ويرى الفضل له عليهم وثوقًا بما فيه من استتباعهم وجهلًا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التى منها التواضع لهم والأخذ بمجامع قلوبهم، وهكذا يحتقرهم فينفضون عنه ويحتقرونه بدورهم وينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا وتذوى فروع الأول وينهدم بناء بيته[2].

واشتراط الأربعة فى الأحساب إنما هو فى الغالب وإلا فقد يندثر البيت من دون الأربعة ويتلاشى وينهدم، وقد يتصل أمرها إلى الخامس والسادس، إلا أنه فى انحطاط وذهاب لكن الغالب أربعة أجيال، بان، ومباشر له، ومقلد، وهادم[3].

(جـ) العصبية أساس الملك:

والعصبية خاصة جوهرية ـ كما رأينا ـ للقبيلة البدوية وهى فى الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها، بيد أنها لا تكفى وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعى، إذ لابد من صفة أخرى هى شرط ثانوى ولكنه ضرورى لتصل بالقبيلة إلى الملك. وبدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون «كشخص مقطوع الأعضاء»، تلك الصفة هى الفضيلة (الخلال) التى يرى أنها ضرورية

(1) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 435 ـ 436، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

(2) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 435 ـ 436، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

(3) ابن خلدون، نفس المصدر، ص 436 ـ 437، نقلاً عن: نفس المرجع، ص 810.

لمن يطمح إلى نيل الملك. وليست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده بل ضرورية لبقاء القبيلة، وتقدمها، ولكنه لا يفرق مثلا مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة، فالفضيلة السياسية عنده ليست إلا الصفات التى ذكرتها كتب الأخلاق، فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلًا يجل العلماء ورجال الدين، ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ ـ نتيجة لتمسكه بنظام العصبية ـ أكثر من شكلين سياسيين هما نظام القبيلة، ونظام الملكية المطلقة ولم يصل مثل مونتسكيو أن يجيز الخلال المختلفة التى تلزم الحكومات المختلفة، ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة اتصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضًا فى ذلك على براهين عقلية مستمدة من القرآن أو من النظر الفلسفى فيقول: إن الملك هو الخاصة المميزة للمجتمعات البشرية، وأنها تنشأ مما يميز الرجل عن الحيوان وأن ما يميز الرجل هو روحه التى تدفعه نحو الخير، فالواجب أن يكون الملك مرآة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان، كذلك يقول: إن الملك هو خليفة الله فى أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه ويسعد الناس ويسير بهم بعدله إلى حياة يستحقون بها سعادة الآخرة[1].

وقد يحملنا هذا الرأى الأخير، إذا فسرناه حرفيًا، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن «بالحق الإلهى» ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاسفة المسلمين آمن بالحق الإلهى على نحو ما فهم «بوسويه» مثلًا؛ فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله فى أرضه، وليس ثمة شخص أو أسرة يصطفيها الله. ويجب على المسلمين أن يتبعوا الأوامر المنزلة، وهذه الأوامر تقضى عليهم باختيار ملكهم، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعته ما ظل متبعًا طريق الخير. فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه[*]. تلك هى النظرية التى لم يحاول ابن خلدون أبدًا أن يدحضها أو يعدلها فالإنسان إذن ليس خليفة الله إلا لأنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بالإنسانية إلى السعادة التى وعد الله بها[2].

(1) د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 96.

(*) انظر فى هذا ما قلناه عن «الحكم القائم على الرضى» فى فلسفة الحكم فى الإسلام.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، الترجمة العربية، ص 96 ـ 97.

(د) العصبية أساس الحكم فى مفهومه الحديث:

كثير ما يؤخذ على نظرية ابن خلدون فى العصبية أنها نظرية ضيقة جدًّا. فالعصبية بحسب أصحاب هذا المأخذ لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يونانى أو رومانى أو حديث بل ينحصر معناها وأهميتها فى المجتمعات القبلية ومصدر إساءة فهم ابن خلدون فى هذه المسألة فى نظر د. مرحبا هو إرادة قصر معنى العصبية عنده على رابطة الدم والنسب وحدها، مع أن ابن خلدون نفسه لا يقصرها على هذا المعنى، بل يدخل فيها روابط أخرى قد تكون أكثر أهمية، فهى عنده مجرد ربط وجذب[1].

إنها نوع خاص من أنواع العلاقات الاجتماعية، إنها كل ما يؤدى إلى وجود الجماعة المتلاحمة المتماسكة التى تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها فى «الممانعة والمدافعة» على حد تعبير ابن خلدون، سواء كان ذلك بطريق الدم أو بغير طريقه، فالعبرة هنا إنما هى فى هذه «الممانعة والمدافعة» التى تتأتى بأشكال مختلفة وصور متباينة. فهى «إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه». وهكذا فعبارة ابن خلدون «أو ما فى معناه» تخرج العصبية عن مدلولها المتداول وتعطيها معنى أوسع يدخل فيه كل ما من شأنه أن يساعد على التماسك والتناصر، وبالتالى كل ما تكون به «الممانعة والمدافعة» كالولاء والحلف مثلًا، ويؤيد ذلك قول ابن خلدون: «ومن هذا الباب الولاء والحلف إذ نعرة كل أحد على أهل ولائه وحلفه للأنفة التى تلحق النفس من اختصام جارها أو قريبها أو نسيبها»[2] فالولاء والحلف ليسا من النسب فى شىء ومع هذا فهما داخلان فى معنى العصبية، والنسب ليس مقصودًا فى ذاته هنا وإنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة، وقد تحقق الوصلة والالتحام بالرق والاصطناع أيضًا على حد تعبير ابن خلدون[3].

وهكذا فالوصلة والالتحام أولًا وبالأصالة، والنسب يأتى ثانيًا وبالتبع، فالنسب

(1) د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 811.

(2) ابن خلدون، المقدمة، ص 424. نقلاً عن: د. مرحبا: نفس المرجع السابق، ص 811 ـ 812.

(3) نفسه، ص 812.

مجرد مثل من أمثلة الترابط وليس علمًا عليها كلها. فهناك إذن رابطة النسب وهناك رابطة الحلف بالولاء، وهناك رابطة الرق والاصطناع، وتلك كانت الروابط المعروفة على عهده والتى تدخل فى مفهوم العصبية عنده، ولئن كانت هناك روابط أخرى لم يذكرها كرابطة الطوطم (المنتشرة لدى الشعوب البدائية المغلقة) ورابطة الحزب والمبدأ السياسى وسائر أنواع الروابط التى تجمع الشمل وتلم الشعث، فهذه الروابط داخلة فى مفهوم العصبية عنده بالقوة، ما دام المقصود بالعصبية عند ابن خلدون إنما هو الوصلة والالتحام كما تقدم، وإذا كان هو لم يذكر هذه الروابط الأخيرة فما ذلك إلا لأنها لم تكن معروفة لعهده، وحسبه أنه ذكر أمثلة على الترابط الذى يكون بالعصبية دون أن يستغرقها جميعًا[1].

وعلى ذلك فإذا قال ابن خلدون: إن الوصول للحكم إنما يكون بالعصبية فمعنى ذلك أنه يحتاج إلى نوع من التأييد والمناصرة، أما أن يتصدى أحد للحكم دون مساندة من أهله وقبيلته فهو واهم. والعصبية بهذا المعنى الواسع لا تزال عنصرًا أساسيًا فى مفهوم الحكم بمدلوله الحديث سواء أكان حكمًا فرديًا استبداديًا أم برلمانيًا ديمقراطيًا، فلابد لمن يتصدى للحكم اليوم أن يرشحه حزب معين أو كتلة خاصة «حتى تقع المناصرة والنعرة». فالجماعة التى تدين بمبدأ واحد وتنادى بشعار واحد يكون التناصر بين أعضائها أقوى وأشد من أى جماعة أخرى لا يجمعها مبدأ ولا تربطها عقيدة. هذا فيما يرى د. مرحبا كل ما يقصده ابن خلدون بالعصبية[2].

وإذا تساءل دارس للعصبية عند ابن خلدون مثل الدكتور طه حسين، هل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية فى أصل كل الدول؟ أليست هناك عوامل أخرى تشترك فى تكوين دولة أو مملكة؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية بها، وهل حقيقة أن الأسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هى واحدة فى كل زمان وفى كل مكان وأنها ستبقى

(1) د. مرحبا: نفس المرجع، ص 813.

(2) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: المرجع السابق، ص 813.

كذلك؟، لكان ردنا عليه بالإضافة إلى ما قلناه، إنه إن لم يكن يعرف اليونان والرومان قديما العصبية، ولم تعرفها المجتمعات اليوم، بمعنى رابطة الدم فقد عرفوها بمعنى رابطة الحلف والولاء ورابطة الرق والاصطناع ورابطة الحزب والمبدأ والعقيدة، ولرد عليه أيضًا كرامر[1] ـ الذى ذكره هو وحاول نقده فيما ذهب إليه وكأنما أضاره أن يحاول الغربيون فهم ابن خلدون فهمًا حديثًا ومعاصرًا ـ حينما حاول تطبيق نظرية ابن خلدون على المجتمعات الأوروبية المختلفة، خاصة على تاريخ ألمانيا وفرنسا، يقول كرامر: إن فرنسا التى استعبدها الرومان فقدت جرأتها وعصبيتها، أما ألمانيا التى لم تغلب أبدًا فقد حافظت عليها، وأن ذلك هو السبب فى أن الحرية الحقيقية لا توجد لدى الفرنسيين وأنها إنما يتمتع بها الألمان. وليس علينا كما قال الدكتور طه حسين نفسه أن نبين خطأ ذلك الرأى، إنما علينا فيما أرى أن نفخر بابن خلدون فقط، لا أن ننقد كتاب الغرب على لسان الدكتور طه الذى قال أيضًا: إنه (أى ابن خلدون) قد بهرهم طرافته إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيلسوفًا حديثًا[2].

ثامنًا: نظريته فى الدولة

إن الغاية التى تجرى إليها العصبية كما قلنا إنما هى الملك، وبناء الدولة ويفسر ابن خلدون كيفية أن بالعصبية تبنى الدولة الكبيرة بالتغلب على عصبيات أخرى حتى يعظم السؤدد وتكون الدولة قادرة على حماية نفسها ضد الدول الأخرى ذات العصبيات الكبيرة مثلها، ولما كانت العصبية تتوفر بقوة مع البداوة فطور الدولة الأول إنما هو فى البداوة، فإذا اتسعت أحوال البدو المنتحلين للمعاش الطبيعى وحصل لهم الغنى والرفاهية، وتخطيط المدن والأمصار انتقلوا بالدولة من دور البداوة إلى دور الحضارة.. ومن هنا تأتى نظرية ابن خلدون فى عمر «أطوار الدولة».

(1) Kremer: (A.van), Ibn Chuldun and seine Kultur-geschichte der Islamichen Reiche, Wien, 1879, p. 25.

واسم الكتاب بالعربية ابن خلدون وتاريخه فى حضارة الدول الإسلامية، نقلًا عن: كتاب د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ص 99 ـ 100.

(2) د. طه حسين، نفسه، ص 99 ـ 100.

(أ) نظريته فى عمر الدولة:

الدولة عند ابن خلدون لها أعمار طبيعية كما للأشخاص وهى فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط، وهو بلوغ سن الأربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته(*)، وإنما قال ابن خلدون: إن عمر الدولة لا يعدو فى الغالب ثلاثة أجيال فسلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال فالأول يتغلب ويقيم دعائم السلطان لأنه ما زال على خلق البداوة والقوة، والثانى يتحول بالدولة من حال البداوة إلى حال الترف والحضارة فتنكسر قليلًا ثورة العصبية بعض الشىء وتؤنس منهم المهانة والخضوع، أما الثالث فينسى عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويحاول صاحب الدولة الاستعانة بالموالى لحماية الدولة لأن من فيها لن يسعفوه إذا ما غزاهم غاز، وتظل هكذا حتى يأذن الله بانقراض الدولة، فتذهب بما حملت، وهذه كما نرى ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها(1)، ولهذا فإن انقراض العصبية فى الجيل الرابع لأن المجد والحسب إنما هو فى أربعة آباء. وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة.. ويؤكد ابن خلدون نظريته فى أعمار الدولة بنظرية أخرى مشابهة لها وإن اختلفت عنها قليلًا هى نظرية أطوار الدولة.

(ب) نظريته فى أطوار الدولة:

إن حالات الدولة وأطوارها لا تتعدى فى الغالب خمسة أطوار وهى تجرى على النحو الآتى:

الطور الأول: طور السعى إلى الملك والظفر به: وهذا طور التأسيس طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدى الدولة السابقة. فيكون صاحب الدولة فى هذا الطور أسوة قومه فى اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دونهم بشىء، لأن ذلك مقتضى العصبية التى وقع بها الغلب ولا تزال بعد بحالتها.

(*) لا يخفى علينا هنا أن ابن خلدون متأثر فى تحديد عمر الجيل من أجيال الدولة بالآية القرآنية " حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً".

(1) ابن خلدون، المقدمة، ص 485 ـ 487. وراجع د. محمد مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 816 ـ 817.

الطور الثانى: طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين، غير أنه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل فى طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، فيبعدهم عن مهام الملك ويبدأ بتكوين جيش مأجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر.

الطور الثالث: طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك ويأتى حين يشبع الحاكم المستبد شهوته فى الحكم ليبدأ فى إشباع باقى شهواته ويجنى ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هى تنظيم مالية الدولية وزيادة دخله ويزداد الصرف على مظاهر المدنية والترف والرخاء. فيزدهر الحكم بازدهار الصناعات والفنون والعلوم ويبلغ الرخاء المادى الذروة، فيبعث الحاكم المعروف على أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته وجنوده فى أحوالهم بالمال والجاه وإدرار أرزاقهم، وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة لأنهم فى هذه الأطوار كلها مستقلون بآرائهم بانون بعزهم، موضحون الطرق لمن بعدهم.

الطور الرابع: طور القنوع بالملك والمسالمة ويكون الحاكم فيه قانعًا بما بنى أولوه، مسالمًا لأنظاره من الملوك والحكام مقلدًا للماضين من سلفه فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويرى فى الخروج عن تقليدهم فساد أمره وأنهم أبصر بما بنوا فى مجده.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير، ويكون الحاكم فى هذا الطور متلفًا لما جمع أولوه فى سبيل الشهوات واصطناع إخوان السوء، وفى هذا الطور تحصل فى الدولة طبيعة الهدم ويستولى عليها المرض المزمن الذى لا تكاد تتخلص منه ولا يكون لها منه برء إلى أن تنقرض[1].

تاسعًا: نظريته فى وجوه الكسب

إن تحصيل الرزق وكسبه عند ابن خلدون، يتم بوسائل عدة منها الطبيعى ومنها

(1) انظر: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 81 ـ 83، وأيضًا د. محمد مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 818 ـ 819.

الزراعى ومنها التجارى والصناعى فإما أن يكون مأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه على قانون متعارف، ويسمى حينئذ مغرمًا وجباية، وإما أن يكون من الحيوان الوحشى باقتناصه وأخذه برمية من البر أو البحر، ويسمى اصطيادًا[1].

وإما أن يكون من الحيوان الداجن باستخراج فضوله (منتجاته) المنصرفة بين الناس فى منافعهم، كاللبن من الأنعام والحرير من دودة القز، والعسل من النحل، أو أن يكون من النبات فى الزرع والشجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمره ويسمى هذا كله فلاحة، فالفلاحة إذن عند ابن خلدون تشمل الزراعة وتربية الحيوان[2].

وإما أن يكون الكسب من الأعمال الإنسانية، إما فى مواد معينة وتسمى الصنائع (من كتابة وتجارة وخياطة.. إلخ) أو فى مواد غير معينة، وهى جميع الامتهانات والتصرفات، وإما أن يكون فى البضائع وإعدادها للأعواض، إما بالتقلب بها فى البلاد أو احتكارها، ويسمى هذا تجارة، فهذه وجوه المعاش وأسبابه. وأما الفلاحة فهى طبيعية وهى أقدم وجوه المعاش فطرية لا تحتاج لنظر ولا لعلم[3].

أما الصنائع فهى متأخرة عن الفلاحة لأنها تتصرف فيها الأفكار والأنظار، ولهذا لا توجد غالبًا إلا فى أهل الحضر. والصنائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط يختص بالضروريات، والمركب للكماليات، وأما التجارة فإنها وإن كانت طبيعية فى الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى تخيلات، فى الحصول على ما بين القيمتين فى الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة[4].

هذا وقد ربط ابن خلدون وجوه المعاش بسائر وجوه النشاط الإنسانى ودرس دراسة علمية مختلف الظواهر الاقتصادية، وقد رأينا طرفًا من هذه الدراسة عند كلامه على البدو والحضر وحياة كل منهما، والحق أن الذين كتبوا فى المسائل الاقتصادية قبل ابن خلدون لم تكن كتاباتهم تتصف بصفات البحث العلمى للظواهر الاقتصادية،

(1) د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 823.

(2) نفسه، ص 823 ـ 824.

(3) نفسه، ص 824.

(4) نفسه.

وإنما كل ما كتبه القدماء فى هذا الشأن من إغريق أو رومان أو عرب كان من قبيل الدراسات الأخلاقية أو الأبحاث التشريعية[1]، وعلى رأس هؤلاء السابقين أرسطو. ومما يدعو للأسف أيضًا أن البعض يقول بأن أرسطو عالج هذا الموضوع بإيجاز شديد وتدبر وترتيب على حين شرحه ابن خلدون بإسهاب وإغراق عظيمين فى التفاصيل التى لا حاجة إليها. ويرجع هذا إلى اختلاف الذهنين، فأرسطو منطقى قبل كل شىء، والثانى يلاحظ فى وقت واحد عددًا لا نهاية له من أشياء صادقة فى الغالب ولكنه لا يستطيع أن يرتبها وينظمها[2].

ولقد نسى الباحث هنا أن هذا الإسهاب الذى عاب فى نظره ابن خلدون جاء من أنه يضرب من الأمثلة الكثير وهذه هى سمة العالم الذى لا يعمم القانون إلا بعد حصر الكثير من الأمثلة. ونسى أن المنطق الأرسطى وأرسطو بقياسه واستقرائه ـ الذى ثبت عقمه هو الآخر لأنه مجرد قياس واستقراء لأنواع فقط ـ ليس من الذين يلتزمون بالمنهج العلمى الدقيق فى دراسة الظواهر الإنسانية.

عاشرًا: نظريته فى الاقتصاد السياسى

ينحو ابن خلدون منحى فى الاقتصاد يتضمن بذور مذهب (المادية التاريخية) لكارل ماركس. فهو يرى «أن اختلاف الأجيال فى أحوالهم إنما هو اختلاف نحلتهم فى المعاش»[3] أى أن اختلاف طرق المعيشة ووسائل الإنتاج بين الناس هو السبب فى اختلاف أحوالهم، فالأساس الاقتصادى إذن هو الذى يفسر بالدرجة الأولى ما نرى بين الناس من تباين وتنوع[*].

ويقرر ابن خلدون أيضًا أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية فسعى العبد وقدرته على العمل يسمى كسبًا، فالرزق يكون من الله أما أعمال الإنسان فهى الكسب.

(1) د. مرحبا، المرجع السابق، ص 825.

(2) د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 148.

(3) ابن خلدون، المقدمة، جـ 2، ص 407. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع السابق، ص 825.

(*) قارن هذا بما قاله ماركس وإنجلز حول تطور المجتمع كنتيجة لتطور التكوينات الاقتصادية، راجع أفانا سييف، أصول الفلسفة الماركسية، ص 199.

ويقرر أن للعمل الإنسانى القيمة الأساسية فى كل ما يقتنيه.. يقول: «فاعلم أن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من التحولات إن كان من الصناعات فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله.. إذ ليس إلا العمل وقد يكون من الصنائع فى بعضها غيرها مثل التجارة والحياكة والغزل إلا أن العمل فيها أكثر قيمة وإن كان من غير الصنائع فلابد من قيمة العمل الذى حصلت به إذ لولا العمل لما تحصل قنيتها؛ فقد تبين أن المفادات والمكتسبات أكثرها قيمة الأعمال الإنسانية[1]، كذلك يقرر ابن خلدون أن أهم عامل يحدد قيمة السلعة هو المبذول فيها من عمل وجهد. وهو سابق فى هذا لعلماء الاقتصاد السياسى أمثال ريكارد وآدم سميث وماركس بمئات السنين، ويربط أيضًا بين جودة الصنائع وكثرتها وبين قانون العرض والطلب فيقول: «إن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها»[2].

ويقارن أهمية العمل بالنسبة لرأس المال حين يؤكد أن العمل هو العنصر الأساسى وراء الإنتاج وليست الطبيعة كافية أو مغنية عنه بما يتفق والاشتراكية ويقول: «ألا ترى أن القليلة السكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد لقلة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التى يكون عمرانها أكثر يكون أصلها أوسع أحوالًا وأشد رفاهية ونقول لعامة البلاد إذا تناقص عمرانها أنها ذهب رزقها حتى أن الأنهار والعيون ينقطع جريها فى القفر كما أن نور العيون إنما يكون بالإنباط والإفراء الذى هو بالعمل الإنسانى كالحال فى ضروع الأنعام فما لم يكن إنباط ولا إفراء نضبت وغارت بالجملة كما يجف الضرع إذا ترك امتراؤه»[3].

وللعمل الاقتصادى أيضًا فى نظره دخل فى الأجسام والأخلاق والعقول والعبادة فاختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع له آثار بعيدة المدى فى أبدان البشر وأخلاقهم وعقولهم ودينهم. ويربط ابن خلدون كما سبق أن أوضحنا بين الترف والدعة وانغماس الدولة فيهما وبلوغها الهرم، فالعامل الاقتصادى إذن قد يكون نذيرًا بهدم الدولة، وهناك ناحية اقتصادية مهمة بحثها ابن خلدون تؤدى إلى مضاعفات

(1) نقلاً عن: د. أميرة مطر، فى فلسفة السياسة، ص 85.

(2) د. محمد مرحبا، المرجع السابق، ص 833.

(3) نقلاً عن: د. أميرة مطر، نفسه، ص 85 ـ 86.

كثيرة فى المجتمع وتتصل باتساع العمران وعلاقة ذلك بازدياد الترف وفرص العمل والكسب فيقول: «متى زاد العمران زادت الأعمال ثم زاد الترف تابعًا للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب فى المدينة لذلك ثانية»[1].

وفى هذا النص الصغير جمع ابن خلدون مجموعة من النظريات يكفى لبيان أهميتها أنها كانت موضوعًا لدراسة مبتكرة قام بها إميل دوركايم فى كتابه «فى تقسيم العمل الاجتماعى» للحصول على الدكتوراه. ثم جاء بعده كثير من علماء الاجتماع وأصحاب المذاهب الاشتراكية فأخذوا بها وأفادوا منها وصاغوها صياغات مختلفة منهم أبو جليه Bougle الذى صاغها فى قانون خلاصته «أن التغير الكمى يؤدى إلى تغير كيفى»[2].

ومن كل هذه الآراء العميقة التى تربط فى مجموعها بين الاقتصاد والسياسة ربطًا شديدًا إذ تعد الاقتصاد عاملًا مهمًا وأساسيًا مؤثرًا فى الدولة وتطورها، وانهيارها ومؤثرًا فى أخلاق الناس وعاداتهم ودياناتهم.. إلخ. نستطيع القول: إن ابن خلدون إمام من أئمة علم الاقتصاد السياسى فإن كان أرسطو من قبل قد تحدث فى شىء من هذا القبيل فإن ابن خلدون قد تجاوز هذه الآراء بما قدمه من جديد، وربط بين هذه الآراء الاقتصادية والسياسة على أساس علمى بما يجعله أبًا حقيقيًا لهذا العلم ـ علم الاقتصاد السياسى، كما كان أبًا لكثير من العلوم الأخرى.

حادى عشر: تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية

فى الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكومات، وهى الحكومة الدينية التى يرأسها الخليفة. والخلافة فى نظره وكالة فالخليفة يمثل النبى دائمًا فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أى امتياز عن باقى المسلمين، واختياره واجب على

(1) ابن خلدون، المقدمة، جـ 3، ص 860. نقلاً عن: د. مرحبا، نفس المرجع، ص 830 ـ 831.

(2) د. محمد مرحبا، نفسه، ص 831.

المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخالفتها[*] ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين فى وقت واحد، لكل منهما ملك مستقل، بالضرورة فى نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك فالدولة إذا ما كانت شاسعة يقصر الملك عن حمايتها والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها وأن تنظم شئونها، ولم يرد الإسلام قد أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها[1].

وله أيضًا نظرية خاصة ومهمة فى تحصيل العلوم، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية التى ينصح ابن خلدون باستخدامها لكى يُحصّل العلم تحصيلًا جيدًا وسليمًا، إيثار التدرج، مراعاة استعداد الطالب، المقاربة بين الدروس، تعليم الفنون واحد واحد، ترك التوسع فى العلوم الآلية، ويحدثنا عن السياسة التعليمية، فيعدد مساوئ الشدة، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترغيب والترهيب[2].

وفى النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التى يمكن أن تغتفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشرى من خدمات لا ينكرها إلا مكابر، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتصاره فى استقرائه ومقارناته على العرب والبربر فى شمال إفريقيا وإن كان هذا صحيحًا فإنه لا يضير ابن خلدون فى شىء بل هذه هى الطريقة المثلى فى دراسة المجتمعات، وهى الطريقة التى تقتطع بيئة محددة أو مجتمعًا معينًا بالذات وتحصر الدراسة فيه لتخرج نتائج دقيقة[3].

وإذا استخدمت هذه النتائج فى تطبيقات جديدة فهذا شأن من يطبقها كما حدث لنظريات ابن خلدون التى ما زالت تطبق فى الغرب حتى القرن التاسع عشر، ويقول

(*) ويتضح لنا هنا اتفاق ابن خلدون مع أساس نظام الحكم الإسلامى كما قدمناه من قبل.

(1) انظر الدكتور طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص 127 ـ 138.

(2) د. كمال اليازجى، نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، عن المقدمة، ص 145 ـ 421، وانظر أيضًا د. مرحبا، نفسه، ص 835 ـ 842.

(3) د. مرحبا، نفسه، ص 843.

فون فيسندنك: أنه يطبق ما كان يشعر به أو يدعو إليه ابن خلدون على أوروبا فى القرن التاسع عشر أصح تطبيق وأتمه[1].

ومما يؤكد أهمية ما وصل إليه هذا المفكر من آراء أخذ الكثيرين عنه وتأسيسه لكثير من العلوم كما أشرنا، فهناك أوجه شبه بين ابن خلدون وفيكو، وبينه وبين روسو[2] وبينه وبين مكيافيللى ونيتشه فإرادة القوة التى ذهب مكيافيللى إلى أنها أصل الدولة تشبه فكرة العصبية التى استند إليها ابن خلدون مع الفارق لأن الأخير لم يذهب فى فلسفته السياسية إلى حد إباحة العنف والخيانة والقتل والغدر إذا ما اقتضتها مصلحة الحاكم لأنه رأى هذه الأعمال شرًا يعود على مرتكبها، وعلى الدولة ككل بأسوأ العواقب. فلم يفصل ابن خلدون بين الأخلاق والسياسة. وقد قال استفانون كلوزيو: «إن كان الفلورنسى العظيم (مكيافيللى) يعلمنا وسائل حكم الناس فإنه يفعل ذلك كسياسى بعيد النظر ولكن العلامة التونسى (ابن خلدون) استطاع أن ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كاقتصادى وفيلسوف راسخ، مما يحمل بحق على أن نرى فى أثره من سمو النظر والنزعة النقدية ما لم يعرفه عصره.[3] ويكفى ابن خلدون هذه الشهادة التى إن دلت على شىء فإنما تدل على أنه ما زال لابن خلدون أثره على المفكرين الغربيين وما علينا نحن إلا أن نعيد النظر مرة أخرى فى تراث هذا المفكر العظيم.

وأعتقد أننا بعد هذه الرحلة داخل فلسفة الإسلام السياسية وما رأيناه من آراء لدى فلاسفته السياسيين، نستطيع الآن القول: إن لدينا فكرًا سياسيًا يستحق الدراسة وأكثر من ذلك فهو جدير بالتطبيق إن كنا نؤمن فعلًا بالأصالة والمعاصرة.

---

(1) فون فيسنندنك، ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربى فى القرن الرابع عشر، مجلة الدويتشه رونتشاو الألمانية فى يناير 1923م، ترجمة محمد عبد الله عنان، ملحقه بترجمته لكتاب د. طه حسين، ص 181.

(2) د. خليل الجر وحنا الفاخورى، تاريخ الفلسفة العربية جـ 2، ص 516 ـ 517.

(3) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون، حياته وتراثه الفكرى، القاهرة، 1953م، ص 184.

قائمة بأهم المصادر والمراجع

(أ) المصادر العربية والأجنبية

1 ـ القرآن الكريم.

2 ـ ابن خلدون: المقدمة تحقيق الدكتور على عبد الواحد وافى، نشرت فى أربعة مجلدات، القاهرة 1953 ـ 1962م.

3 ـ أبو نصر الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، بيروت 1959م.

4 ـ أبيقور: الحكم الأساسية: ترجمة جلال الدين سعيد فى كتابه «أبيقور ـ الرسائل والحكم»، الدار العربية للكتاب، بيروت 1991م.

5 ـ أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة د. أحمد لطفى السيد، الهئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

6 ـ أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة طبعة 1985م.

7 ـ أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

8 ـ أوغسطين: الاعترافات، ترجمة وتقديم الخورى يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت ـ الطبعة الرابعة 1991م.

9 - Cicero: The Natur of The Gods: Translated by Horace C.P. McGregor with an Introduction by J.M. Ross, Penguin Books, England 1972.

10 - Cicero: Selected Works, Translated by Michael Grant, Penguin Books, England 1971.

11 - Marcus Aurelius: The Thoughts of Marcus Aurelius, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928.

12 - Plato: The statesman, translated into English by J. B. Skemp, Routledg & Kegan Paul, London 1961.

13 - Plato: The Law, in the "Dialogues of Plato" Vol. v Translated into English by B. Jowett, Third ed., Oxford Unversity Press, London 1931.

(ب) المراجع العربية والأجنبية

14 ـ د. إبراهيم دسوقى أباظة ود. عبد العزيز الغنام: تاريخ الفكر السياسى، دار النجاح، بيروت 1973م.

15 ـ د. أحمد سويلم العمرى: أصول النظم السياسية المقارنة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976م.

16 ـ د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى القاهرة 1954م.

17 ـ أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (566)، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966.

18 ـ د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1978م.

19 ـ د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

20 ـ برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة اليونانية)، ترجمة د. زكى نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، القاهرة 1967م.

21 ـ بنيامين فارنتن: العلم الإغريقى، ترجمة أحمد شكرى سالم، الجزء الأول، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1958م.

22 ـ تشارلز روبنص: أثينا فى عهد بركليس، ترجمة د. أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت 1966م.

23 ـ جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، بيروت 1985م.

24 ـ جورج سارتون: تاريخ العلم، الترجمة العربية للفيف من العلماء، الجزء الثالث، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1970م.

25 ـ جورج سباين: تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف بالقاهرة، الطبعة الرابعة 1971م.

26 ـ جورج سباين: تطور الفكر السياسى: الكتاب الثانى، ترجمة حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. محمد فتح الله الخطيب، دار المعارف بمصر، القاهرة 1969م.

27 ـ حنا الفاخورى وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، الجزء الثانى، دار المعارف ببيروت، لبنان، بدون تاريخ.

28 ـ د. رأفت عبد الحميد: بيزنطة بين الفكر والدين والسياسة، عين للدراسات والبحوث والنشر، القاهرة 1997م.

29 ـ ساطع المصرى: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجى، القاهرة 1961م.

30 ـ د. طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، بدون تاريخ.

31 ـ عبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة، دار مكتبة الحياة ببيروت.

32 ـ د. عبد الكريم أحمد: بحوث فى تاريخ النظرية السياسية، مطبوعات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة 1972م.

33 ـ د. عبد الرحمن بدوى: فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت، الطبعة الثالثة 1979م.

34 ـ د. عبد الرحمن بدوى: أفلاطون فى الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية 1980م.

35 ـ عبد الرحمن الطعان: الفكر السياسى فى العراق القديم، دار الشئون الثقافية، بغداد، الطبعة الثانية 1986م.

36 ـ د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

37 ـ على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، مكتبة الأسرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1996م.

38 ـ د. على عبد الواحد وافى: فصول من آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة الفكرة، القاهرة، 1950م.

39 ـ د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.

40 ـ فؤاد محمد شبل: الفكر السياسى ـ دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية ـ الجزء الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م.

41 ـ د. كمال اليازجى: نصوص فلسفية ميسرة من تراث العرب الفكرى، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1968م.

42 ـ د. ماجد فخرى: أرسطو طاليس ـ المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.

43 ـ د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1957م.

44 ـ د. محمد حسين هيكل: الحكومة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، القاهرة 1996م.

45 ـ د. محمد عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت 1970م.

46 ـ محمد عبد الله عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى، القاهرة 1953م.

47 ـ د. محمد فتحى الشنيطى: نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة 1961م.

48 ـ د. مصطفى الخشاب: تاريخ الفلسفة والنظريات السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، الطبعة الأولى، القاهرة 1953م.

49 ـ د. مصطفى النشار: نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة 1997م.

50 ـ د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة 1988م.

51 ـ د. مصطفى النشار: الخطاب السياسى فى مصر القديمة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1998م.

52 ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الخامسة، القاهرة 1966.

53 - Bailey C.: The Greek Atomists and Epicurus, Oxford-At the Clarendon Press, 1928.

54 - Barker (E): Plato and His Predecessors, printed by Methuen, London 1948.

55 - Fortin L.E.: St. Thomas Acquinas, in "History of political Philosophy"., 2nd edition, Edited by Leo Straus & Joseph Cropsey, Rand McNally College Publishing Company, Chicago 1972.

56 - Harray V. Jaffa: Aristotle, in "History of Political Philosophy", 2nd Edition, Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, Rand Mc 1972.

57 - Kathleen Freeman: The Pre Socratic Philosophers, Oxford- Basil Blackwell, 1946.

58 - Julia Annas: Plato.s Republic and Feminism, in "Philosophy", vol. 51-N. 167, Jylly 1974.

59 - Leo Strauss: Plato, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

60 - Muhsin Mahdi: Al Farabi, in "History of Political Philosophy", Chicago 1972.

61 - Taylor A.: Plato- The man and his Works, Merdian Books, New York 1957.

مؤلفات أ. د. مصطفى النشار

1 ـ فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

* صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة 1986م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

2 ـ نظرية المعرفة عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة عام 1985م.

* صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامى 1987 ـ 1997م.

* صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

3 ـ نظرية العلم الأرسطية ـ دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1986م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

4 ـ فلاسفة أيقظوا العالم:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1988م.

* صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى بالعين بدولة الإمارات العربية عام 1990م.

* صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

5 ـ نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

* صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربى للفلسفة» عن دار قباء عام 2001م.

6 ـ نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة ـ دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1992م.

* صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة عام 1997م.

7 ـ مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

8 ـ فلسفة التاريخ ـ معناها ومذاهبها:

* صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

9 ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى 1995م.

10 ـ التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك):

* صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر ـ دبى 1995م.

11 ـ مكانة المرأة فى فلسفة أفلاطون ـ قراءة فى محاورتى «الجمهورية والقوانين»:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

12 ـ من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ قراءة فى الفكر التاريخى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

13 ـ المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

14 ـ مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

15 ـ مدخل جديد إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2003م.

16 ـ الخطاب السياسى فى مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

17 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

18 ـ ضد العولمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2001م.

19 ـ فى فلسفة الثقافة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

20 ـ تطور الفكر السياسى القديم من صولون إلى ابن خلدون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

21 ـ تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (الجزء الثانى) السوفسطائيون ـ سقراط ـ أفلاطون:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

* صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.

22 ـ بين قرنين ـ معًا إلى الألفية السابعة:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

23 ـ رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

24 ـ أرسطوطاليس ـ حياته وفلسفته:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

25 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (1) ذو النون المصرى ـ رائد التصوف الإسلامى:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

26 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (2) على بن رضوان وفلسفته النقدية:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة عام 2003م.

27 ـ أعلام التراث الفلسفى المصرى (3) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

28 ـ ما بعد العولمة ـ قراءة لمستقبل التفاعل الحضارى:

* صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

29 ـ حقوق الإنسان المعاصر بين الخطاب النظرى والواقع العملى:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

30 ـ ثقافة التقدم وتحديث مصر:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

31 ـ الفكر الفلسفى فى مصر القديمة:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2004م.

32 ـ مدخل إلى الفلسفة:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

33 ـ الفلسفة التطبيقية:

* صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

تطور الفلسفة السياسية

- ما هى الفلسفة السياسية؟
- متى بدأت؟
- كيف كانت نشأتها وتطورها؟
- هل بدأ الفكر السياسي مع اليونان؟ أم أنه قديم قدم ظهور الدولة في مصر القديمة وبلاد الشرق القديم؟!
- ما هى النظريات التي ظهرت عن مفهوم الدولة والحكم وأفضل الحكومات؟
- ما هى العلاقة المثلى بين سلطات الدولة ؟
- متى ظهرت الديمقراطية وكيف نشأت ؟
- هل نجح الفلاسفة القدامى في الوصول إلى فهم دقيق للعلاقة بين السياسة والاقتصاد كما نجحوا في اللوصول إلى الربط بين الأخلاق و السياسة؟
- كيف استفاد مفكروا المسيحية والإسلام من إيمانهم الديني في بلورة فكر سياسي يتوافق مع العقيدة الدينية ويستفيد من تطور الساسة عبر العصرين اليوناني والروماني؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير يمكنك أن تجد إجابة عليها في هذا الكتاب الذي يعرض بأسلوب مبسط لأهم معالم تطور الفكر السياسي القديم منذ نشأته وحتى مفكرنا العربي الكبير عبد الرحمن بن خلدون.

rawabet للنشر وتقنية المعلومات
For Publishing & Information Technology